إعراب أمّ وأمّهات في القرآن الكريم

د. عبد الله بن عبد الرحمن المهوّس
الرياض – السعودية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيّنا محمد، وبعد:

هذا بحث بينت فيه إعراب أمّ وأمّهات في المواضع التي وردتا فيها في القرآن الكريم، وعددها (٣٥) موضعًا.

ويقع في مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وملحق، وفهرسين للآيات، والمراجع. وقد بينت أولاً معاني أم في اللغة، وفي القرآن الكريم، ثم جمع أم و إعرابها، ثم إعراب أم في القرآن، فذكرت حالة الرفع ثم النصب والجر.

ثم عرضت لإعراب أمهات في القرآن الكريم، رفعًا ثم نصبًا ثم جرًّا.

ثم أوجزت حالات الإعراب لأم وأمهات، ثم ذكرت بعض الإحصاءات لإضافة أم وأمهات للأسماء الظاهرة وللضمائر، وعدد سور القرآن، وعدد الآيات التي وردت فيها أمّ وأمّهات. وفي الملحق ذكرت القراءات التي وردت في أم وأمهات، غير المؤثرة في الإعراب، والمؤثرة فيه.

وفي الفهرس الأول ذكرت الآيات التي وردت فيها أم وأمهات مرتبة على ترتيب سور القرآن.

وفي الفهرس الثاني ذكرت المراجع مرتبة على حروف الهجاء.

أسأل الله أن ينفع بهذا البحث كل من قرأه أو اطلع عليه، إنه سمع مجيب.

معاني أمّ:

تطلق أمّ على عدة معان منها: الوالدة، والمسكن، وخادم القوم، والأصل[١].

وفي أمّ أربع لغات، هي: أُمّ وإِمّ، وأُمّة، وأُمَّهَة[٢].

وورد أُم بمعنى الوالدة في القرآن الكريم في أكثر المواضع، وبمعنى غير الوالدة وردت (أم الكتاب)، وهي أصله، أو اللوح المحفوظ[٣].

وردت (أم القرى) وهي : مكة؛ لأنّها توسّطت الأرض، أو لأنّها قبلة الناس، أو لأنّها أعظم القرى شأنًا[٤].

ووردت (فأمه هاوية) بمعنى: مسكنه جهنم[٥].

جمع أم:

تجمع أم على أمهات وأمّات، جاء في لسان العرب (أمم)[٦] «الأصل في الأمهات أن تكون للآدميين، وأمّات أن تكون لغير الآدميين، وربما جاء بعكس ذلك».

وجميع ما ورد في القرآن جمع أم على أمهات، وكلها للآدميين.

إعراب أم:

تعرب (أم) إعراب الأسماء الصحيحة المفردة (أي غير المضافة، وغير المثناة) بالحركات الظاهرة، فعلامة الرفع الضمة، وعلامة النصب الفتحة، وعلامة الجر الكسرة.

ويعرب جمع أم إعراب جمع المؤنث السالم، فعلامة الرفع الضمة، وعلامة النصب الكسرة نيابة عن الفتحة، وعلامة الجر الكسرة.

إعراب أم في القرآن الكريم:

وردت (أُمّ) بصيغة المفرد في القرآن الكريم في (٢٤) موضعًا، فقد جاءت مرفوعة في (٧) مواضع، ومنصوبة في (٥) مواضع، ومجرورة في (١٢) موضعًا.

الرفع: جاءت (أم) مبتدأ، وخبرًا، واسمًا لكان، وفاعلاً.

فالمبتدأ في ثلاثة مواضع، هي:

١- قول الله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ**﴾[٧].

٢- قوله تعالى: ﴿**يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[٨].

٣- قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ**﴾[٩].

والخبر في موضع واحد، هو:

٤- قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[١٠].

والخبر مفرد فليس مطابقًا للمبتدأ (هنّ) ضمير الجمع، وقد بحث النحويون السبب في عدم المطابقة، فأرجعه الأخفش (ت٢١٥) في معاني القرآن[١١] إلى الحكاية (كما تقول للرجل : مالي نصير، فيقول: نحن نصيرك).

وقال ابن كيسان (ت٢٩٩هـ): «أي: هنّ الشيء الذي يقال: هو أم الكتاب؛ أي كل واحدة منهن يقال لها: أم الكتاب، كما تقول: أصحابك عليّ أسَدٌ ضارٍ؛ أي كل واحد كأسد ضار»، نقل قول ابن كيسان أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ) في معاني القرآن[١٢].

وقال العكبري (ت ٦١٦هـ) في التبيان:

«وإنما أفرد أمّ، وهو خبر عن جمع؛ لأنّ المعنى أنّ جميع الآيات بمنزلة آية واحدة، فأفرد على المعنى»[١٣].

واسم كان في موضع واحد، هو:

٥- قوله تعالى: ﴿**يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا**﴾[١٤].

والفاعل في موضعين، هما:

٦- قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾[١٥].

٧- قوله تعالى: ﴿ووصَّيْنا الإنسانَ بوالديه إحسانًا حملته أمه كُرهًا ووضعته كُرهًا﴾[١٦].

النصب: جاءت (أمّ) مفعولاً به، ومعطوفًا على المفعول. فالمفعول به في موضعين، هما:

٨- قوله تعالى: ﴿ولِتُنذرَ أمَّ القُرى ومَنْ حولَها﴾[١٧]، وقال ابن جرير (٣١٠هـ)[١٨]. في جامع البيان: «ولتنذر به عذاب الله وبأسه مَنْ في أم القرى»، وعلى هذا التقدير الموصل (مَنْ)، و(أمّ) مجرورة بفي.

وقال الزّجاج (٣١١هـ) في معاني القرآن وإعرابه[١٩]: «ومعنى أم القرى؛ أي: أهل أم القرى»، وعلى هذا التقدير أهل مفعول، وهو مضاف، وأمّ مضاف إليه، فأقيم المضاف إليه مقام المضاف وأخذ إعرابه.

٩- قوله تعالى: ﴿لتُنذرَ أمَّ القُرى ومَنْ حولَها﴾[٢٠].

والمعطوف على المفعول في ثلاثة مواضع، هي:

١٠- قوله تعالى: ﴿قُلْ فمَن يملكُ منَ اللهِ شيئًا إنْ أرادَ أن يُهلِكَ المسيحَ ابنَ مريمَ وأمَّهُ ومَن في الأرضِ جميعًا﴾[٢١].

(أمّ) معطوفة على المسيح.

١١- قوله تعالى: ﴿وإذْ قالَ اللهُ يا عيسى ابنَ مريمَ أأنتَ قُلتَ للنّاسِ اتّخِذوني وأمّيَ إلهَيْنِ من دونِ اللهِ﴾[٢٢].

(أمّ) معطوفة على ياء المتكلم في اتخذوني، وقد أضيفت (أمّ) إلى ياء المتكلم، فعلامة النصب الفتحة المقدّرة على ما قبل الياء منع من ظهورها اشتغال المحل بالحركة المناسبة لياء المتكلم.

١٢- قوله تعالى: ﴿وجعلْنا ابنَ مريمَ وأمَّهُ آيةً وآويناهُما إلى ربوةٍ ذاتِ قرارٍ ومَعينٍ﴾[٢٣].

(أمّ) معطوفة على ابن، وهو المفعول الأول (لجعل).

الجر:

جاءت (أمّ) مجرورة بإلى، وبفي، وباللام، ومضافًا إليه، ومعطوفة على مجرور.

فالجر بـ (إلى) في أربعة مواضع، هي:

١٣- قوله تعالى: ﴿إذْ أوحَيْنا إلى أمِّكَ ما يُوحَى﴾[٢٤].

١٤- قوله تعالى: ﴿فرجعْناكَ إلى أمِّكَ كَيْ تقرَّ عينُها ولا تحزَنَ﴾[٢٥].

١٥- قوله تعالى: ﴿وأوحَيْنا إلى أمِّ موسى أنْ أرضعيهِ﴾[٢٦].

١٦- قوله تعالى: ﴿فرددْناهُ إلى أمِّهِ كَيْ تقرَّ عينُها ولا تحزَنَ﴾[٢٧].

والجر بـ(في) في موضعين هما:

١٧- قوله تعالى: ﴿وما كانَ ربُّكَ مُهلِكَ القُرى حتّى يبعثَ في أمِّها رسولًا يتلو عليهمْ آياتِنا وما كُنّا مُهلكي القُرى إلّا وأهلُها ظالمونَ﴾[٢٨].

١٨- قوله تعالى: ﴿وإنّهُ في أمِّ الكتابِ لدَيْنا لعليٌّ حكيمٌ﴾[٢٩].

الجار والمجرور (في أم) متعلق بخبر إنّ (عليٌّ).

والجر باللام في موضعين، هما:

١٩- قوله تعالى: ﴿فإن لمْ يكن لهُ ولدٌ وورِثهُ أبواهُ فلأمِّهِ الثُّلُثُ﴾[٣٠].

الجار والمجرور (لأمّه) خبر مقدم للمبتدأ (الثلث).

(وجملة «لأمّه الثلث» في محل جزم جواب الشرط مقترنة بالفاء)، ينظر: الجدول في إعراب القرآن[٣١].

٢٠- قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[٣٢].

(أم) في هذه الآية كسابقتها في الإعراب، فالجار والمجرور خبر مقدم، والجملة جواب الشرط.

ومجيء (أُمّ) مضافًا إليه في ثلاثة مواضع، هي:

٢١- قوله تعالى: ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾[٣٣].

يجوز في ابن أم أربع لغات:

أ- فتح الميم، يا ابن أُمَّ.

ب- كسر الميم، يا ابن أُمِّ.

ت- إثبات الياء، يا ابن أُمّي.

ث- قلب الياء ألفًا، يا ابن أُمّا[٣٤].

إعراب (أمّ) على القراءة الأولى (ابنَ أمَّ):

اختلف النحويون في إعراب (ابن أم) المفتوح الميم.

فذهب الكوفيون إلى أن أصلها ابن أمّاه، فحذفت الألف تخفيفًا، وسقطت هاء السكت، فابن منادى مضاف منصوب، وأم مضاف إليه مجرور بكسرة مقدّرة، وهو مضاف، والألف المحذوفة المنقلبة عن ياء المتكلم مضاف إليه[٣٥].

وذهب سيبويه (ت١٨٠هـ)، ومن تبعه إلى أنه مبني على فتح الجزأين كخمسة عشر، وعلى هذا فإنّ (أمّ) ليس مضافًا إليه[٣٦].

إعراب (أمّ) على القراءة الثانية (ابنَ أمِّ):

(ومن كسر الميم أضاف ابنًا إلى أُمّ، وفتحة ابن فتحة إعراب؛ لأنّه منادى مضاف)[٣٧]، فأمّ مضاف إليه مجرور، وهو مضاف، وياء المتكلم المحذوفة مضاف إليه.

وذهب سيبويه (ت١٨٠هـ) إلى أنّه مبني أضيف إلى ياء المتكلم، وحذفت الياء واجتزؤوا بالكسرة عنها[٣٨].

إعراب (أمّ) على القراءة الثالثة (ابنَ أمّي):

(ابن) منادى مضاف، و(أم) مضاف إليه، وهو مضاف، وياء المتكلم مضاف إليه.

وإذا قيس على ما ذهب إليه سيبويه، فـ (ابن أُمّ) مبني أضيف إلى ياء المتكلم.

٢٢- قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾[٣٩].

إعراب (أم) في هذه الآية كإعرابها في الآية السابقة.

والأولى إعرابها مضافًا إليه في الآيتين.

وقد أعرب محمود صافي (ت١٩٨٥م)، (ابن أُمَّ) في الآية الأولى منادى مبنيًّا على الضم المقدّر، وأعرب (ابن) في الآية الثانية منادى مضافًا منصوبًا، و(أُمّ) مضافًا إليه مجرورًا[٤٠].

٢٣- قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾[٤١].

ففؤاد مضاف، وأُمّ مضاف إليه، وهو مضاف، وموسى مضاف إليه.

وجاءت (أم) معطوفة على مجرور في موضع واحد، هو:

٢٤- قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾[٤٢]. الواو حرف عطف، و(أمِّه) معطوف على (أخيه) المجرور بمن.

إعراب (أمهات) في القرآن الكريم

وردت (أمهات) بصيغة جمع المؤنث السالم في (١١) موضعًا.

فقد جاءت مرفوعة في (٥) مواضع، وجاءت منصوبة في موضعين، وجاءت مجرورة في (٤) مواضع.

الرفع:

جاءت (أمهات) مبتدأ، وخبرًا، ونائب فاعل، ومعطوفة على نائب الفاعل.

فقد جاءت مبتدأ في موضع واحد، هو:

٢٥- قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[٤٣]. (إنْ) حرف نفي، (أمهاتهم) مبتدأ، (اللائي) خبر.

وجاءت خبراً في موضع واحد، هو

٢٦- قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[٤٤].

(أزواجه) مبتدأ، و(أمهاتهم) خبر.

وقال العكبري (ت٦١٦هـ) (أي: مثل أمهاتهم)[٤٥]، فعلى هذا التقدير الخبر مثل، وهو مضاف، و(أمهاتهم) مضاف إليه.

وجاء نائب فاعل في موضع واحد، هو:

٢٧- قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[٤٦].

قال أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ)، «(أمهاتكم) اسم ما لم يسم فاعله يقوم مقام الفاعل»[٤٧].

وقال أبو حيان (ت٧٤٥هـ)

«وليس هذا من المجمل، بل هذا مما حذف منه المضاف لدلالة المعنى عليه... فالمعنى: نكاح أمهاتكم»[٤٨].

وعلى هذا التقدير (نكاح) نائب فاعل، وهو مضاف، و(أمهاتكم) مضاف إليه.

وجاءت معطوفة على نائب الفاعل في موضعين، هما:

٢٨- قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[٤٩]، الواو حرف عطف، و(أمهاتكم) معطوف على نائب الفاعل (أمهاتكم) المذكورة في الموضع السابق.

٢٩- قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾[٥٠].

إعراب أمهات في هذا الموضع كإعرابه في الموضع السابق.

النصب:

جاءت (أمهات) منصوبة، وعلامة نصبها الكسرة نيابة عن الفتحة، فقد جاءت خبرا لما النافية العاملة عمل ليس، وجاءت مفعولا ثانيا.

٣٠- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾[٥١].

ورد في (أمهاتهم) في هذه الآية ثلاث قراءات:

١- أمهاتِهم، بكسر التاء، وهي علامة النصب؛ لأنّ أمهاتهم خبر ما المشبهة بليس، على لغة أهل الحجاز في إعمال ما.

٢- أمهاتُهم، بضم التاء، وهي علامة الرفع؛ لأنّ أمهاتهم خبر المبتدأ (هنّ)، على لغة تميم في إهمال ما.

٣- بأمهاتِهم، بزيادة الباء، وهي جارة للفظ أمهاتهم[٥٢].

والمفعول الثاني في موضع واحد، هو:

٣١- قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ﴾[٥٣].

جعل من الأفعال الناصبة لمفعولين، الأول (أزواجكم)، والثاني (أمهاتكم).

الجر:

جاءت (أمهات) مجرورة؛ لأنّها مضاف إليه في (٤) مواضع، هي:

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[٥٤].

٣٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾[٥٥].

٣٣- قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[٥٦].

٣٤ قوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾[٥٧].

ففي هذه الآيات الأربع جاءت (أمهاتكم) مضافًا إليه مجرورًا، وعلامة جره الكسرة، بإضافة (بطون) في ثلاث آيات، وإضافة (بيوت) في آية واحدة، هي الآية الثانية من هذه الآيات.

الخاتمة

في هذا البحث إعراب أُمّ وأمهات في المواضع التي وردتا فيها في القرآن الكريم، وعددها (٣٥) موضعًا، وفيما يأتي إجمال لهذا الإعراب:

إعراب أم:

حالة الإعراب	الإعراب	عدد المواضع	أرقام الإعراب في البحث
الرفع	مبتدأ	٣	٣،٢،١
	خبر	١	٤
	اسم كان	١	٥
	فاعل	٢	٧،٦
النصب	مفعول به	٢	٩،٨
	معطوف على المفعول	٣	١٢،١١،١٠
الجر	مجرور بإلى	٤	١٣، ١٤، ١٥، ١٦
	مجرور بفي	٢	١٧، ١٨
	مجرور باللام	٢	١٩، ٢٠
	مضاف إليه	٣	٢١،٢٢،٢٣
	معطوف على المجرور	١	٢٤

إعراب أمهات:

حالة الإعراب	الإعراب	عدد المواضع	أرقام الإعراب في البحث
الرفع	مبتدأ	١	٢٥
	خبر	١	٢٦
	نائب فاعل	١	٢٧
	معطوف على نائب الفاعل	٢	٢٨، ٢٩
النصب	خبر ما النافية	١	٣٠
النصب	معطوف على	١	٣١٠
الجر	مضاف إليه	٤	٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥

وتعود هذه الإعرابات إلى (١٠) أبواب نحويّة، هي:

الباب	عدد المواضع التي وردت فيها	أرقام الإعراب في البحث
الابتداء	٦	١، ٢، ٣، ٤، ٢٥، ٢٦
كان وأخواتها	١	٥
الحروف المشبّهة بليس	١	٣٠
ظن وأخواتها	١	٣١
الفاعل	٢	٦، ٧
نائب الفاعل	١	٢٧
المفعول به	٢	٨، ٩
حروف الجر	٨	١٣،١٤،١٥،١٦،١٧،١٩،١٨،٢٠
الإضافة	٧	٢١،٢٢،٢٣،٣٢،٣٤،٣٥
العطف	٦	١٠،١١،١٢،٢٤،٢٨،٢٩

ومجموع مواضع الرفع (١٢)، والنصب (٧)، والجر (١٦).

وقد وردت أمّ وأمّهات مضافة في جميع المواضع في القرآن الكريم، فقد أضيفتا إلى اسم ظاهر في (٨) مواضع، وأضيفتا إلى الضمائر في (٢٧) موضعًا، وبيان الضمائر فيما يأتي:

الضمير	عدد المواضع
ياء المتكلم	٣
ضمير المخاطب	١٠
ضمير الغائب	١٤
ضمير المفرد	١٧
ضمير الجمع	١٠
ضمير المخاطب المفرد المذكر	٢
ضمير المخاطب المفرد المؤنث	١
ضمير المخاطب الجمع المذكر	٧
ضمير الغائب المفرد المذكر	١٠
ضمير الغائب المفرد المؤنث	١
ضمير الغائب الجمع المذكر	٣

ومجموع سور القرآن التي وردت فيها أمّ وأمّهات (٢٢) سورة. ومجموع الآيات التي وردت فيها أمّ وأمّهات (٣١) آية، منها (٣) آيات تكرر فيها ذكر أُمّ وأُمّهات، وهي:

النساء /١١ في موضعين، والنساء/٢٣ في (٣) مواضع، المجادلة/٢ في موضعين.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

ملحق

القراءات في أمّ وأمّهات

القراءات الواردة في أم وأمهات على نوعين، نوع لا تأثير له في حركة الإعراب، ونوع يؤثر في حركة الإعراب.

القراءات غير المؤثرة في الإعراب:

وهي قراءات في حركة الهمزة، مضمومة أو مكسورة. وقد وردت قراءتان في الآيات الآتية: **﴿فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾** النساء ١١، **﴿فَلأُمِّهِ السدس﴾** النساء ١١، **﴿فِي أُمِّهَا﴾** القصص/٥٩، **﴿في أم الْكِتَابِ﴾** الزخرف/٤.

﴿أُمَّهاتكم﴾ في النحل/٧٨، والنور/٦١/ والزمر/٦، والنجم/٣٢.

القراءة الأولى ضم الهمزة، وقرأ بها ابن كثير، ونافع، وعاصم، وأبو عمرو، وابن عامر.

والقراءة الثانية بكسر الهمزة، وقرأ بها حمزة والكسائي والأعمش.

وهذه القراءات في الوصل، والهمزة في هذه الآيات تالية لكسرة أو سكون. وفي الآيات الأربع الأخيرة قرأ حمزة والأعمش بكسر الميم مع كسر الهمزة[٥٨].

ومن القراءات في الآيات الأربع الأخيرة قراءة للأعمش بحذف الهمزة وكسر الميم، وقراءة لابن أبي ليلى بحذف الهمزة وفتح الميم[٥٩].

وجاء في (أُمّي) من قوله تعالى: ﴿اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ﴾[٦٠]

الأولى: بفتح الياء، وقرأ بها: نافع، وأبو عمرو، وحفص بن عاصم، وابن عامر.

والثانية: بسكون الياء وقرأ بها: ابن كثير وأبو بكر عن عاصم، وحمزة والكسائي[٦١].

ومن القراءات غير المؤثرة في الإعراب ما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ﴾[٦٢]، فقد وردت فيها قراءة بكسر الهمزة والميم[٦٣].

ومنها قراءة لقوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾[٦٤]. فقد قرأ طلحة بن مصرّف بكسر الهمزة[٦٥].

القراءات المؤثرة في الإعراب

وردت ثلاث قراءات في قوله تعالى: ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ﴾[٦٦].

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ ابْنَ أُم﴾[٦٧].

١- ابْنَ أُمَّ: بضم الهمزة وفتح الميم، وقرأ بها ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحفص عن عاصم.

٢- ابْنَ أُمِّ: بضم الهمزة وكسر الميم، وقرأ بها ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم، وخلف[٦٨].

٣- ابْنَ أُمّي: بإثبات الياء ساكنة ومفتوحة[٦٩].

وإعراب هذه القراءات مذكورة في الإعراب رقم (٢١) من هذا البحث.

ووردت ثلاث قراءات في قوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾[٧٠].

١- ﴿أُمَّهَاتِهِمْ﴾: بكسر التاء، قراءة الجمهور.

٢- ﴿أُمَّهَاتُهِمْ﴾: بضم التاء،قراءة المفضل عن عاصم.

٣- ﴿بِأُمَّهَاتِهِمْ﴾: بزيادة الباء، قراءة ابن مسعود[٧١].

وإعراب هذه القراءات مذكورة في الإعراب رقم(٣٠) من هذا البحث. ■

●●●

الحواشي

١- ينظر : القاموس المحيط: ١٣٩١.
٢- ينظر: المنتخب لكراع النمل:١/١٢٤.
٣- ينظر: كلمات القرآن:٣٢، ١٢٩، ٢٧٠.
٤- ينظر : القاموس المحيط: ١٣٩١.
٥- ينظر : جامع البيان: ٣٠/٢٨٢.
٦- لسان العرب :١٤/٢٩٤.
٧- المائدة: ٧٥.
٨- الرعد:٣٩.
٩- القارعة :٨، ٩.
١٠- آل عمران :٧.
١١- معاني القرآن:١/٣٩٤.
١٢- معاني القرآن: ١/٤٨.
١٣- االتبيان ١/٢٣٨.
١٤- مريم:٢٨.
١٥- لقمان:١٤.
١٦- الأحقاف:١٥.
١٧- الأنعام:٩٢.
١٨- جامع البيان:٧/٢٧١.

١٩- معاني القرآن وإعرابه: ٢/٢٧١.
٢٠- الشورى:٧.
٢١- المائدة:١٧.
٢٢- المائدة:١١٦.
٢٣- المؤمنون:٥٠.
٢٤- طه:٣٨.
٢٥- طه:٤٠.
٢٦- القصص:٧.
٢٧- القصص:١٣.
٢٨- القصص:٥٩.
٢٩- الزخرف:٤.
٣٠- النساء:١١.
٣١- ينظر الجدول في إعراب القرآن:٢/٤٥٣.
٣٢- النساء:١١.
٣٣- الأعراف:١٥٠.
٣٤- ينظر قطر الندى:٢٠٧.
٣٥- ينظر معاني القرآن :١/٣٩٤، البحر المحيط:٥/١٨٢.
٣٦- كتاب سيبويه: ٢/٢١٤، والمقتضب: ٤/٢٥١.
٣٧- مشكل إعراب القرآن ١/٣٠٣.
٣٨- كتاب سيبويه:٢/٢١٤.
٣٩- طه:٩٤.
٤٠- ينظر الجدول في إعراب القرآن: ٥/٨٢، و٨/٤١٢.
٤١- القصص: ١٠.
٤٢- عبس: ٣٤، ٣٥.
٤٣- المجادلة: ٢.
٤٤- الأحزاب:٦.
٤٥- التبيان في إعراب القرآن : ٢/١٠٥٢.
٤٦- النساء:٢٣.
٤٧- إعراب القرآن:١/٤٤٤.
٤٨- البحر المحيط: ٣/٥٧٧.
٤٩- النساء: ٢٣.
٥٠- النساء: ٢٣
٥١- المجادلة: ٢.
٥٢- ينظر البحر المحيط:١٠/١٢١.
٥٣- الأحزاب:٤.
٥٤- النحل:٧٨.
٥٥- النور:٦١.
٥٦- الزمر: ٦.
٥٧- النجم ٣٢.
٥٨- ينظر السبعة : ٢٢٧، والتيسير: ٩٤، والنشر: ٢/٤٨، واتحاف فضلاء البشر: ١/٥٠٤.
٥٩- ينظر البحر المحيط: ٦/٥٧٤.
٦٠- المائدة: ١١٦.
٦١- ينظر السبعة: ٢٥٠، والتيسير: ١٠١، والنشر: ٢/٢٥٦.
٦٢- الأعراف :١٥٠..
٦٣- ينظر مختصر ابن خالويه :٤٦، والكشاف: ٢/١٦١، واعراب القراءات الشواذ:١/٥٦٤.
٦٤- القارعة: ٩
٦٥- ينظر البحر المحيط: ١٠/٥٣٤
٦٦- الأعراف:١٥٠.
٦٧- طه: ٩٤.
٦٨- ينظر السبعة: ٢٩٥، والتيسير: ١١٣، والنشر: ٢/٢٧٢، واتحاف فضلاء البشر:٢/٦٣، ٢٥٥.
٦٩- ينظر مختصر ابن خالويه: ٤٦، وإعراب القراءات الشواذ:١/٥٦٤.
٧٠- المحاولة: ٢.
٧١- ينظر معاني القرآن: ٣/١٣٩، مختصر ابن خالويه، ١٥٣، الكشاف: ٤/٤٨٥، البحر المحيط: ١٠/١٢١.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- **إتحاف فضلاء البشر (بقراءة القراء) الأربعة عشر**، لأحمد بن محمد البناء (ت١١١٧هـ)، تح. شعبان محمد إسماعيل، ط١،عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- **إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس**(ت٣٣٨هـ)، تح. د. زهير غازي زاهد، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- **إعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري** (ت٦١٦هـ)، تح. محمد السيد أحمد عزوز، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٧هـ.
- **البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي** (ت٧٤٥هـ)، بعناية الشيخ: عرفان العشا حسونة، دار الفكر، بيروت ١٤١٣هـ.
- **التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري** (ت٦١٦هـ)، تح. علي محمد البجاوي، ط٢، دار الجيل، بيروت،١٤٠٧هـ.
- **التيسير في القراءات السبع، لأبي عمر الداني** (ت٤٤٤هـ)، تصحيح أوتوبرتزل، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، ط٣، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٨٨هـ.
- **الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه**، لمحمود صافي (ت١٩٨٥م)، ط١، دار الرشيد، دمشق، ١٤١١هـ.

- **السبعة في القراءات**، لأحمد بن موسى بن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، تح. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف بمصر، د.ت.
- **شرح قطر الندى وبل الصدى**، لابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ)، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١١، المكتبة التجارية الكبرى بمصر،١٣٨٣هـ.
- **القاموس المحيط**، لمجد الدين الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- **كتاب سيبويه**، لعمرو بن عثمان سيبويه (ت١٨٠هـ)، تح. عبد السلام محمد هارون، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، لجار الله الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت،١٣٦٦هـ.
- **كلمات القرآن، للشيخ حسنين محمد مخلوف، مكتبة الرشد، الرياض، د.ت.**
- **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٣٠٨هـ.
- **مختصر ابن خالويه (مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع)**، لابن خالويه (ت٣٧٠هـ)، عني بنشره: ج. براجستراسر، المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٤م.
- **مشكل إعراب القرآن**، لمكي القيسي (ت٤٣٧هـ)، تح. د.حاتم الضامن، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨هـ.
- **معاني القرآن**، ليحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، تح. محمد علي النجار وآخرين، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **معاني القرآن**، لسعيد بن مسعدة الأخفش (ت ٢١٥هـ)، تح. عبد (رب) الأمير الورد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- **معاني القرآن وإعرابه**، لأبي إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، تح. د. عبد الجليل عبده شلبي، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ.
- **معاني القرآن الكريم**، لأبي جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ)، تح. الشيخ محمد على الصابوني، ط١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، لمحمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، استانبول، ١٩٨٢م.
- **المقتضب**، لأبي العباس المبرد (ت٢٨٥هـ)، تح. د. محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- **المنتخب من غريب كلام العرب**، لأبي الحسن الهنائي كراع النمل(ت٣١٠هـ)، تح. د. محمد بن أحمد العمري، ط١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ.
- **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، تصح. على محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت.

الفكر الإسلامي

المسيرة التاريخية وآفاق المستقبل

أ. د. أحمد محمد الجلي

جامعة الإمارات - العين

تحاول هذه الدراسة أن تعرف بالفكر الإسلامي، وتبين مصادره، ومناهجه، وتستعرض بعض جوانب الإبداع فيه، وما ابتكره المسلمون من المناهج، والمعارف والعلوم. وما أضافه الفكر الإسلامي إلى الفكر الإنساني، وأثر ذلك الفكر في الثقافات الإنسانية، والآفاق المستقبلية للفكر الإسلامي.

مفهوم الفكر الإسلامي:

استخدمت المعاجم اللغوية كلمة فكر في عدة معان منها: تردد القلب في الشيء، وإعمال الخاطر أو النظر فيه، والتدبر لطلب المعاني، وغير ذلك من الأقوال التي تفيد في جملتها أن الفكر عمل عقلي، وحركة ذهنية، يقصد بها الاعتبار أو طلب المعاني والوصول إلى الحقائق[1]. فالفكر إذًا يشير إلى المنهج العقلي الذي يتبعه الإنسان في الوصول إلى معلومات معينة أو الكشف عنها. ولكن الفكر قد يطلق ويراد به نتاج الفكر، تسمية للشيء بما يصدر عنه، كما يسمى ما يصدر عن الرأي رأيًا وما يصدر عن العقل عقلا. وهكذا يمكن القول إنّ الفكر يتضمن المنهج وما ينتج عن المنهج من معارف وعلوم.

أما كلمة إسلامي فهي تنسب هذا الفكر إلى الإسلام، ونسبة شيء، أو الحكم عليه بأنه إسلامي، يعني أن ذلك فكرًا كان، أو علمًا، أو نظامًا، يتوافق في أهدافه وغاياته ومنهجه ومكوناته مع ما جاءت به مصادر الإسلام الأساسية: القرآن والسنة، بمعنى أنه لابد من أن يكون منبثقًا من كليّات الإسلام الأساسية ونظرته إلى: الله والكون، والإنسان، وصادرًا عنها، وأن يكون متوافقًا مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده. فالإسلام، كما هو معلوم، منظومة متكاملة من

الأصول والكليات والمعايير والمقاصد، فكل فكر يعتمد على كليات وفلسفات مغايرة لنظرة الإسلام العامة وكليّاته، أو لا يتوافق مع قيم الإسلام ومبادئه، ولا يلتزم بالمعايير الإسلامية في فهم النصوص، أو لا يستحضر المقاصد العامة في الشريعة الإسلامية في الاستنتاج والاستنباط، لا يعدّ فكرًا إسلاميًّا، وإن كان صاحبه مسلمًا حسب دينه وانتمائه العقيدي.

ووفقًا لهذه الضوابط يمكن أن نعرف الفكر الإسلامي بأنه «كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم والإنسان الذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني، لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكًا»[٢]، أو: هو المنهج الذي يفكر به المسلمون، أو الذي ينبغي أن يفكروا به، وما ينتج عن هذا المنهج منبثقًا عن نظرة الإسلام العامة إلى الوجود، ومتوافقًا مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده[٣].

مصادر الفكر الإسلامي:

مادام الفكر الإسلامي فكرًا مرتبطًا بالإسلام من الطبيعي أن تعود أصول مناهجه ومصادر معارفه إلى أصول الإسلام من قرآن وسنّة. ومن ثم يمكن القول إنّ مصادر الفكر الإسلامي هي: الوحي الإلهي المقروء المتمثل في القرآن الكريم، والوحي يمثل دائرة المعارف الإسلامية. أما الكون فإنه يمثل المعجم والمختبر، الذي يحتوي على مفردات هذا المعجم مسترشدًا بما جاء في دائرة المعارف، كما أنه يستعين بما يكتشفه في هذا المختبر على فهم ما يقرؤه في دائرة المعارف[٤].

الوحي:

لعل من المسلمات أن الوحي الإلهي المتمثل في القرآن والسنة، هو المصدر الأساسي للمعرفة ولا سيما فيما يتعلق بعالم الغيب، الذي لا سبيل إلى إدراك حقائقه عن طريق الحس، ولا معرفة تفاصيله عن طريق العقل؛ لأنّ كلاًّ من الحس والعقل وسائل يهتدى بها إلى عالم الشهادة أو العالم المادي، ولا سبيل إلى إدراك ما وراء هذا الكون المشاهد، أو عالم الغيب إلا عن طريقها.

ومن ثم كان المصدر الوحيد لتلك الحقائق هو الوحي الإلهي، الذي اهتم بتقرير قضايا العقيدة والأصول التي تبنى عليها، وإقامة الأدلة والبراهين على تلك القضايا والأصول. كما أن الوحي هو الذي يوجه حركة الإنسان في الأرض ويقومها، يحدد له إطار سلوكه وأخلاقه ويضبط فكره وتصوره، ويجيب عن كثير من تساؤلاته الفطرية المشروعة حول الأبعاد الغيبية، ويحدد له مكانته في الوجود والغاية منها، وما توجبه في مقام العبودية كما يُعرِّفُهُ حقوقه تجاه نفسه وغيره...

مجالات المعرفة وموضوعاتها في القرآن الكريم:

أثار القرآن الكريم الإنسان، ولفت انتباهه إلى استخدام هذا المنهج بطرقه المتعددة ومسالكه المتباينة؛ لاكتسابه المعارف والعلوم فيما يتعلق بقضايا الوجود الكبرى: الله والكون والإنسان، واستجلاء كنه الظواهر الكونية والاجتماعية والإنسانية، والسنن التي تحكمها وتربط بينها. ومن بين تلك المجالات والظواهر، التي دعا القرآن الكريم إلى الفكر والنظر فيها:

١- **الظواهر والآيات الكونية**، وقد ورد في

القرآن الكريم أكثر من عشرين سورة تدل أسماؤها على هذه الظواهر مثل: الرعد، والنور، والدخان، والنجم، والقمر، والبروج، وغيرها، كما ورد العديد من الآيات القرآنية، التي تتحدث عن خلق السموات والأرض وما فيهما، وتشير إلى مراحل هذا الخلق، وإلى تعدد العوالم وطبيعة الأجرام السماوية وتوازنها، وإلى الشمس والقمر ومداريهما، وإلى النجوم والكواكب وجمالها ومنافعها للإنسان. وآيات تتحدث عن خلق الله الأرض، وما أوجد فيها من حيوان ونبات ومعادن، وتهيئته إياها لحياة الإنسان. وآيات تشير إلى أهمية الماء على وجه الأرض، وإلى أنه أصل الحياة عليها، وإلى أثر الجبال في استقرار توازنها، وإلى مسالك الأرض البرية والمائية وعلامات الهداية للإنسان في حله وترحاله. كما نبَّه في كثير من الآيات على الظواهر النباتية، وأشارت إلى أثر المطر في الزرع وتناسل النبات، وتنوع الثمرات ومنافعها وجمالها. أما الظواهر الحيوانية فقد وردت سور عديدة تحمل أسماء الحيوانات مثل: الأنعام والبقرة والنحل والنمل والعنكبوت والفيل وغيرها. وأشارت الآيات القرآنية العديدة إلى أنواع الحيوانات ومنافعها، وما فيها من جمال وزينة، وإلى وجود مجتمعات في عالم الحيوان مثل: مجتمعات النحل والنمل والطيور، شبيهة بالمجتمعات الإنسانية[٥].

٢- الظواهر الإنسانية والاجتماعية، وهناك سورٌ عديدة تحمل أسماء أنبياء وأقوام وأمم وأفراد، مثل: هود ويوسف وإبراهيم ومريم، وسبأ والروم وقريش. وسورٌ تحمل أسماء ظواهر اجتماعية أو إنسانية مثل: التوبة، والأحزاب، والشورى، والمجادلة، والمنافقون، والطلاق، والهمزة، والمطففين، وهناك سورة عن الإنسان، وآيات كثيرة تشير إلى خلقه بوجه عام، وتطور الجنين بوجه خاص، ومراحل الخلق التي يمر بها الإنسان، وآيات أخر تشير إلى الأسرة الإنسانية وطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، وإلى تنوع المجتمعات واختلاف اللغات والألوان وتباين النشاطات الإنسانية[٦].

وهكذا تتنوع موضوعات القرآن ومحاوره فتشمل: الإنسان فردًا وجماعة، والكون وما فيه من عجائب خلق الله وآياته، والتاريخ وما فيه من دروس وعبر. وصدق الله تعالى إذ يقول: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾**[٧].

وتبعًا لذلك تتنوع مجالات الفكر الإسلامي ليشمل الغيب وحقائقه، وما في الأنفس والآفاق من ظواهر كونية واجتماعية ونفسية.

فقد لفت القرآن نظر الإنسان إلى التدبر والتفكير في جزئيات الكون؛ من سماء وأرض وجبال وأنهار وغيرها من مظاهر الطبيعة، وإلى النظر في ظاهرة خلق الحيوان والإنسان بصفة خاصة، وما في ذلك الخلق من آيات ودلائل الإعجاز الإلهي في الخلق والصنع، فيقول تعالى: **﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ❁وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾**[٨]، ويقول: **﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ❁وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ❁وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**[٩]، **﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ**

وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ﴾[10]، والنظر ليس المراد به الملاحظة العابرة فحسب بل ما يؤدي إلى الكشف عن بعض الحقائق التي يمكن استخدامها لاستنباط معرفة جديدة، وإلا فلن تكون للملاحظة قيمة. ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[11]، وقد دعا القرآن إلى دراسة الظواهر الكونية ومحاولة تعرف المراحل التي تمر بها ودراستها دراسة دقيقة، ومحاولة معرفتها معرفة علمية صحيحة من جميع جوانبها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[12]، ويقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ﴾[13].

كما يدعو القرآن إلى دراسة كيفيات الأشياء، وما يتعلق بطبيعتها، والقوانين التي تحكم العلاقة بين أجزائها، وأسباب حدوثها ومراحلها، فيقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾[14]. كما أكد على الاهتمام بدراسة كميات الأشياء، وما فيها من علاقات تؤدي إلى معارف وعلوم أخرى. فمن النظر في ظاهرة الشمس والقمر يمكن التوصل إلى علم العدد والحساب: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[15].

وقد وجه القرآن إلى هذا التتبع والاستقراء الذي يوصل الإنسان إلى الحقيقة سواء كانت علمية أو دينية، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ* أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ* نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ* عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ* وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولَى فَلَوْلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[16]، كما أرشد إلى استخدام هذا المنهج العلمي الذي يقوم على الملاحظة والاستقراء والتجريب، وينتهي بالتذكر والاعتبار ومعرفة سنن الله في الكون، والوصول عن هذا الطريق إلى القياس العقلي واستنباط الحقائق العلميّة والتأكد من صحتها. وقد عبر القرآن عن هذا المنهج بالاعتبار، وهو كما يقول ابن رشد: «ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس»[17].

وباستخدام منهج في مجال الكون وعلوم الطبيعة يعتمد على الملاحظة الدقيقة والمشاهدة، ويقوم على الاستقراء والتجريب وبناء الأقيسة والبراهين. ووضعت بذور ما يعرف فيما بعد بالمنهج الاستقرائي التجريبي.

ومن جانب آخر اهتم القرآن بالتاريخ بصفته أحد مصادر المعرفة الإنسانية، وقدم في هذا الصدد أصول منهج متكامل في التاريخ البشري، ينتقل من العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص السنن الإلهية أو القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وما في تلك الأحداث التاريخية من عبر ودروس، فيقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[18].

فالتاريخ في المنظور القرآني تحكمه قوانين ثابتة مطردة عبر عنها بسنن الله، ودعي الإنسان إلى اكتشافها، فيقول تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾[١٩]، ويقول أيضًا ﴿**قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾[٢٠]، كما بين القرآن الكريم أهمية الدور الإنساني في حركة التاريخ: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٢١]، ﴿**أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[٢٢].

ووضع القرآن أساسًا ومنهجًا لقبول الأخبار وردها، كما تشير إليه الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[٢٣]. ما مكن المؤرخين المسلمين من تكوين رؤية واضحة في ذلك. وباتباع هدي القرآن الكريم في التحقق من مصادر الخبر وتمحيصها، وضع المسلمون أصول علم الحديث، وبذور ما يعرف بمنهج الاستقراء التاريخي.

وسائل المعرفة في الفكر الإسلامي:

إن المنهج المعرفي الإسلامي منهج إيماني يقوم على التسليم ببداهات الوحي وأحكامه في الوجود الدنيوي والأخروي، وفي أحكامه القضائية والكونية، وهو منهج عقلي يعتد بأحكام العقل، كما أنه منهج واقعي لا يلغي الوجود الحسي من حسابه في بناء معرفة يقينيّة وعلميّة. فهو إذًا منهج يجمع بين الوحي والعقل والحس: فالوحي يمد الإنسان بالمعرفة، بينما العقل والحواس يقومان كل منهما بدوره في صياغة المعرفة وتفهمها.

١- **الحواس**: الحواس وسيلة من وسائل الإدراك المؤدية إلى اكتساب المعارف والعلوم، اهتم بها القرآن الكريم، وعدّها من النعم التي أنعم الله بها على الإنسان وامتن بها عليه، ودعا الناس إلى استعمالها لاكتساب العلم النافع في الدين والدنيا. فقد أمر الإنسان بالنظر إلى نفسه وما حوله: ﴿**فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ❁ خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ ❁ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾[٢٤]، وأن يشكر الله تعالى عليها فقال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[٢٥]. كما اخبر القرآن أن من أسباب إخفاق الناس في معرفة الحقائق والالتزام بها نعمة الحواس، واقفالها عن الحق البين، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[٢٦].

٢- **العقل**[٢٧]: لم يهتم القرآن بالحديث عن ماهية العقل، بل لم يرد في القرآن ذكر العقل كاسم علم، بل وردت الإشارة إليه على أنه وسيلة من وسائل الإدراك والتفكير، ومن ثم وردت الألفاظ التي تدل على العملية التي يحصل بها الإدراك، مثل تعقلون، ويعقلون، وعقلوه، ونعقل، في تسعة وأربعين موضعا. كما ذكر القرآن وظائف للعقل: لا تنحصر في العقل الذي هو مناط التكليف وإنما تتجاوزه إلى العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الذي

يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح. وعبر عن ذلك بمصطلحات مثل: التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر؛ لتدل كلها على ما يدل عليه التعقل من وظائف. كما ذكر القرآن أعضاء نسب إليها هذه الوظائف، كالقلب والفؤاد، وذكر ألفاظا تدل على حقيقة الإنسان كاللب والحلم، وتدل على أنّ فيه قوة رادعة كالنهى والحجر، ومدح أولي الألباب وأولي النهى.

القرآن الكريم والتفكير العقلي:

يكاد يكون من المسلم به أنه لم يهتم كتاب ديني بقضية التفكير كما اهتم بها القرآن الكريم، وإنّ اهتمام القرآن بمخاطبة ملكات التفكير والتعقل عند الإنسان بلغ درجة جعلت بعض الدارسين يعدّون التفكير فريضة من فرائض الإسلام، لا يقل شأنًا عن فرائض العبادات والشعائر الدينية. فيقول العقاد مثلا: «وليس التفكير في الإسلام عوضًا من النص أو ما يشبه النص في الأحكام، بل هو فريضة منصوص عليها، مطلوبة لذاتها، ولما يتوقف عليها من فهم الفرائض الأخرى، وكلها محظور على المسلم أن يهمله، وهو قادر على النهوض بتكاليفه غير مضطر إلى تركه، فإن تركه لغير ضرورة فهو مقصر محاسب على التقصير»[٢٨]. وتبدو تلك المكانة التي يحتلها العقل ووظائفه والتفكير وأدواته في القرآن في عدة مظاهر من بينها:

أولاً: الدعوة الصريحة إلى التفكر والنظر وطلب المعرفة والعلم. وإعمال العقل في جميع مجالات الوجود الكونيّة والنفسيّة، واستخدم في ذلك ألفاظًا متنوعة وعبارات شتى: كالتعقل والنظر والتبصر والتدبر والتفكر وغيرها من العبارات التي تشير إلى ملكة التفكير في الإنسان...

ثانيًا: تحرير العقل من عوائق التفكير، وإزالة ما يمكن أن يعوقه عن ممارسة وظائفه من تقليد أعمى للآباء واتباع لهم، ولو كانوا على الباطل، أو اتباع للهوى وميل إليه من غير تبصر، أو أخذ بالظن من غير يقين. لذلك ذم القرآن التقليد: كما ذم الهوى ودعا إلى اجتناب الظن: ووصف متبعي الظن بالجهل، وبين أنّ الظن لا يغني من الحق شيئًا.

ثالثًا: الدعوة إلى الحوار والجدال وطلب البرهان: أخذ القرآن بمبدأ الحجاج، واعتمد الحوار والجدل البنّاء أساسًا أصيلاً في توجيه الخطاب إلى الناس كافة، فقال تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[٢٩]، وفي الوقت نفسه ذمّ الجدال الذي لا يستند إلى دليل موضوعي أو برهان منطقي: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ**﴾[٣٠]، وتأكيدًا لذلك نبه الرسول ﷺ على الآثار السلبية الناتجة عن الجدال بالباطل فقال: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ثم قرأ: ﴿**مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾[٣١]. وطالب القرآن الآخرين بأن يبرزوا ما لديهم من أدلة وبراهين: ﴿**أم اتخذو من دونه آلهة، قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ هذا ذكر من معي وذكر من قبلي**﴾[٣٢]، وقال تعالى: ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى، تلك أمانيّهم، قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٣٣].

رابعًا: كما قدم القرآن نماذج من البراهين، واستخدم وسائل في الاستدلال وأساليب في الجدل، وطرقًا في الإقناع، تمثل في جملتها منهجًا تميز به القرآن، وأصبح أساسًا بنى عليه المسلمون مناهجهم في البحث وطرقهم في الاستدلال، وذلك لاختلاف مشارب الناس وتباين مقاصدهم، وتفاوت مداركهم[٣٤].

وهكذا تتنوع أساليب الجدال القرآني، وتتعدد طرق الاستدلال والبرهنة لتبين الحق لأنواع المخاطبين، وترد على المعارضين، وتكشف بطلان ما اعتقدوه، ووهم ما تمسكوا به من أدلة وبراهين. يقول الراغب الأصفهاني: «قد اشتمل القرآن الكريم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين»[٣٥]. ولعل مثل هذه النظرة إلى البراهين القرآنية، هي التي أدت بالغزالي إلى محاولة الرجوع بأصل المنطق لا إلى أرسطو، بل إلى علوم الوحي والقرآن، ومحاولة استخراج العديد من البراهين الاستنباطية، والأقيسة البرهانية، وبعض أشكال المنطق الأرسطي، من آيات القرآن الكريم[٣٦].

العلاقة بين الوحي والعقل:

الوحي - كمنا أشرنا من قبل - مصدر لحقائق العقيدة ومبادئ الأخلاق وأصول الشرائع، بينما يقوم العقل بما يأتي:

١- يفهم تلك الحقائق ويهتدي إلى معرفة الله من خلال النظر في آيات الله في الكون والأنفس والآفاق.

٢- يميز العقل بين المعجزات الحقيقية وما يلتبس بها من مظاهر الشعوذة والدجل، ويدرك أوجه دلالة المعجزة على صدق من جرت على يديه.

٣- يفهم نصوص الشرع، ويستنبط الأحكام لما يجد من أحداث.

٤- هناك مساحة كبيرة من الأخلاق جعل الحكم فيها للعقل.

٥- فتح الإسلام الباب واسعًا للعقل كي يجول في آفاق الكون الفسيح مستكشفًا متأملاً، وشجعه على أن يبتكر ويخترع من وسائل الحياة ما توصله إليه خبراته، ووجّهه إلى الاستفادة من تجارب الآخرين، وأن ينتفع بتراث السابقين ومعارف اللاحقين. وهكذا نجد توافقًا تامًّا وتعاضدًا بين الوحي والعقل، فالكتاب المنزل والعقل المدرك كلاهما حجة الله على خلقه.

العلاقة بين العقل والحواس:

تتمثل العلاقة بين العقل والحواس في ما يأتي:

١- إنَّ العقل مرتبط بحدود الزمان والمكان، ويعمل من خلال التجارب والمشاهدات التي تمده بها الحواس.

٢- والعقل حاكم على الحواس يحول إحساساتها إلى إدراكات حقيقيّة ومعارف يقينيّة.

٣- لا يستطيع أن يحكم بشيء في عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة.

٤- غاية ما تصل إليه الحواس إدراك عالم المحسوسات والمشاهدات إدراكًا جزئيًّا، في حين يستطيع العقل تجريد المعاني من

المحسوسات والربط بين المعاني والتصورات. وقد أشار القرآن الكريم في عديد من آياته إلى هاتين الوسيلتين كما في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾(٣٧)، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾(٣٨). ونجد هذا الترابط في كثير من آيات القرآن الكريم التي تبين أنّ وسائل الإدراك المختلفة الحسيّة والعقلية لا تغني الإنسان شيئًا إذا ما جحد بآيات الله وتنكر لها، يقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾(٣٩).

جهود المفكرين المسلمين في مجال المنهج والعلوم والمعارف:

بفضل ذلك المنهج القرآني الذي يستند إلى استثارة ملكة التفكير، ويدفع الناس إلى إعمال عقولهم، والنظر في الكون وفي أنفسهم، حوّل الإسلام العرب من أمة أميّة لا تكتب ولا تحسب - كما عبر القرآن الكريم: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾(٤٠) - إلى أمة رائدة في مجال العلم والمعرفة. وقد استفاد المسلمون من دراسة القرآن الكريم الذي نمّى فيهم النزعة العلميّة، وغرس في نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة. وفي رحاب هذه الأجواء العلميّة المستمدة من القرآن الكريم ظهرت أجيال من العلماء والمفكرين الذين وجهوا جهودهم نحو صياغة المناهج العلميّة المختلفة في مجال البحث العلمي، مجسدين التصور القرآني للعلم ومناهجه، فأدى ذلكم إلى قيام نهضة علميّة شملت الميادين العلميّة والمعرفيّة كافة، ونشأت علوم ودراسات حول القرآن وعلومه، والتفسير وفنونه، والسنة ومصطلحاتها، والفقه ومدارسه، والعقيدة وقضاياها، واللغة وآدابها، والتاريخ ومصادره، وغير ذلك من المعارف والعلوم. لقد فتح الوحي الإلهي للعقل المسلم أبوابًا شتى من العلوم والمعارف، ليس في مجال العلوم اللغوية والشرعية فقط، بل امتد ذلك ليشمل الطب والجدل، والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة والنجامة وغير ذلك.

والسؤال الذي يثار هو ما قيمة ما أنتجه المسلمون من معارف وما وضعوه من مناهج؟ وهل أنشأ المسلمون هذه العلوم، وكونوا تلك المناهج بناء على هدي الوحي الإلهي فحسب، أم أنهم استفادوا من تجارب إنسانية أخرى ولا سيما التجربة اليونانية؟ وأهمية هذا السؤال تبدو في إطار الحملة التي شنها بعض متعصبي المستشرقين على الفكر الإسلامي، وحاولوا من خلالها إنكار أي فضل للمسلمين في تقدم العلوم وازدهار المعارف الإنسانية. بل غالى بعضهم في عصبيته فادعى بأن القرآن هو الذي عاق المسلمين عن التفكير الحر والنظر العرفي.

وبداية يمكن القول إنّ الإسلام لم يضع قيودا على المسلم فيما يتعلق بالثقافات الإنسانية

الأخرى، وعدّ كل جهد بشري مفيد ونافع من الحكمة التي هي ضالة المؤمن، وهو أحق الناس بها أنى وجدها. لذلك لم يجد المسلمون حرجًا في الاستفادة من تجارب الأمم التي اتصلوا بها، والوقوف على ما لديهم من معارف وعلوم، استفادوا منها في صياغة مناهجهم، وفي مجال العلم التجريبي وميادين المعرفة المتعددة.

للإجابة عن هذا السؤال سنحاول استعراض مناهج بعض العلوم الإسلامية، ونستكشف الأصول التي استمدت منها، لنقف على مدى إبداعهم أو تقليدهم لغيرهم فيها. كما سنعرض لبعض ما أبدعه المسلمون في مجالات العلوم التجريبية من طب وهندسة وفلك ورياضيات الخ. وفيما يتعلق بالمنهج، يمكن الإشارة هنا إلى مناهج أصول الفقه ومناهج المحدثين.

منهج أصول الفقه:

هو المنهج الذي استخدمه الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية، وتعود بدايات هذا المنهج إلى عصر الصحابة، الذين وضعوا الضوابط التي بوساطتها تستنبط الأحكام، ويشار إلى ابن عباس بأنه واضع فكرة العام والخاص، وفي العصر الأول والعصر الثاني وضعت قواعد للقياس وشرائط للعلة. ويؤكد ابن خلدون ذلك فيقول عن الصحابة: «إنهم كانوا يقيسون الأشباه بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال، بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإنّ كثيرًا من الواقعات بعد صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعيًّا بإجماعهم عليه، وهو القياس»[٤١].

ولكن يعود الفضل إلى الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ) في وضع مقدمات هذا العلم وترتيب قضاياه. ويجمع مؤرخو علم الأصول على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما قام بها الشافعي، حيث وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علميّة، ووضع نظامًا للاستنباط العلمي الذي لا يعنى بالجزئيات والفروع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها[٤٢]. ولهذا وازن الرازي بين الشافعي وأرسطو، فعدّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة المعلم الأول (أرسطو) إلى علم المنطق[٤٣]. وقد أورد الشافعي تلك القواعد الأصولية، وتكلم عن الخاص والعام، والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وأفاض في الحديث عن الإجماع واثبات القياس في رسالته المشهورة، كما أخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط[٤٤]. كما أخذ بالدليل الاستقرائي في مجال الأحكام، وحدد معالم المنهج في تحقيق القياس الأصولي. وبعد الشافعي توسع الأصوليون في مباحث القياس، وابتكروا العديد من الطرق الضابطة لا تقل عن طرق الاستقراء المعاصرة.

وقد أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق الذي يقوم على قانونين، قام على أساسهما المنهج الاستقرائي في العصر الحديث وهما: قانون العلة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، وعدّوا العلة أهم أركان القياس، وعليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، لهذا أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثًا وتحقيقًا، وفصلوا أحكامها وشروطها، وكيفية تعرّفها،

وعالجوا ذلك فيما يعرف لديهم بمسالك العلة، التي من أهمها: السبر والتقسيم والطرد والعكس والدوران، وتنقيح المناطقة. وقد سبقوا في ذلك كله المناطقة المحدثين[٤٥]، متأثرين في ذلك بمنهج القرآن الكريم ونزعته التجريبية، ووضعوا منهجًا في البحث العلمي بنى عليه علماء المسلمين التجريبيون علومهم، واستخدموه في مجال بحوثهم العلميّة من فلك، وطب، وكيمياء، ورياضيات، وهندسة وغيرها. كما سنرى.

مناهج المحدثين:

إنّ مناهج المحدثين نتاج طبيعي وأثر من آثار المنهج القرآني الذي حارب الكذب والوهم، وحذر من نتائج الخطأ والنسيان، وطالب بالبرهان والدليل، وذم اتباع الظن والهوى، وحذر من قبول خبر الفاسق الذي لا يلتزم بمبدأ الصدق والتثبيت[٤٦].

وتبعًا لهدي القرآن وضع المحدثون منهجًا يقوم على قواعد النقد العلمي للأخبار والمرويات، وطبقوا ذلك المنهج في دراسة السُنّة وروايتها وجمعها، وذلك لأنّ معظم السنّة جاءت من طرق آحاد من الصحابة، ولم تنقل كما نقل القرآن الكريم بالتواتر، وتعرض بعضها لأوهام الرواة، وخطئهم ونسيانهم، ووضع الوضاعين وكذبهم. وقد اجتهد المحدثون في جمع الروايات، ونقدوا أحوال الرواة ومروياتهم، واحتاطوا أشد الاحتياط في ذلك، وحكموا بضعف الحديث لأقل شبهة تتعلق بسنده أو بمتنه، وقدموا الجرح على التعديل، فجاءت الطرق التي سلكوها على أقوم ما يمكن أن تكون عليه الطرق العلميّة، وكانت القواعد التي وضعوها أصح القواعد للإثبات التاريخي، ونقل الأخبار.

وقد نقد المحدثون سند الحديث، كما نقدوا متنه، ونظرة موجزة لجهدهم في المجالين يتضح من خلالها قيمة ما قاموا به. وفي تقييم الرجال وضعوا علومًا خاصة، (كعلم الجرح والتعديل)، الذي يهتم بأحوال الرجال من حيث الحكم عليهم بالقبول أو الرد، ووصفهم بأوصاف الثقات العدول أو المجروحين والمتروكين[٤٧]. ووضعوا ضوابط للراوي الثقة، وبحثوا في كيفية معرفة عدالته، وضبطه، إلى غير ذلك من الضوابط المتعلقة بأمانة الأداء وقوة الذاكرة في الحفظ والضبط. كما وضعوا علم العلل الذي يهتم بمتابعة الثقات ورواياتهم[٤٨]. ويتناول أنواعًا من الفقه النقدي، بعضها تاريخي، وبعضها اجتماعي، وبعضها نفسي، وبعضها عقيدي، وبعضها فقهي[٤٩].

أما متن الحديث، فلم يغفله المحدثون، كما زعم بعض المستشرقين، بل اهتم نقدة الحديث بنقد نصوص الأحاديث أو متونها، وناقشوا ما روي، وبينوا ما يعارضه من النصوص، أو ما يعارضه من أحكام العقل، أو ما قد يبدو فيه من مخالفة لمبادئ الإسلام ومنطقه ومناهجه.

ومما يدحض دعوى المستشرقين هذه ما يأتي: «استدراكات عائشة على الصحابة»، التي جمعها الزركشي في كتاب بهذا العنوان، كما أن نشأة المذاهب الفقهية والاختلافات بينها مبني في معظمه على نقد المتن، وفهم النص لاثبوته فحسب. وكذلك نشأة المذاهب السياسية والعقيدية والكلامية تعود من بين ما تعود إليه، إلى الاختلاف حول تفسير بعض النصوص. كما أن

هناك علم اختلاف الحديث، أو مختلف الحديث، أو مشكل الحديث، الذي يقوم على البحث في المتون، وهناك مؤلفات للعلماء في ذلك. وأخيرًا تؤكد كتب السنة المتداولة العناية بمتون الحديث ونقدها.

وبصرف النظر عن هذه الدعوى تبيّن نظرة عجلى لما قام به علماء الحديث أنّ منهجهم منهج قرآني مستمد من القرآن والسنة، وأنه منهج تأريخي نقدي، وما وضعه المحدثون من منهج وما بنوا من قواعد كان له أثر في معظم العلوم والفنون النقلية، وتأثر بهم علماء اللغة والأدب وعلماء التاريخ وغيرهم، وتبنوا منهجهم في نقل النصوص ورواياتها وثبوت نسبتها إلى قائلها.

وإضافة إلى علوم الحديث وأصول الفقه امتدت الحركة العلميّة لتشمل مجالات متنوعة كالعقيدة والتصوف وغيرها من العلوم الإسلامية، التي نشأت في بداياتها على أسس إسلامية مستنبطة من القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، ومستصحبة مناهج القرآن وطرقه في المعرفة والبحث والبرهان.

المنهج التجريبي:

على الرغم من أن القرآن الكريم شجع على طلب العلم، وحثّ على استكشاف الكون، وشهد العالم الإسلامي خلال القرون الأولى للإسلام حركة علميّة نشطة، ازدهرت على أثرها علوم اللغة والأدب، وعلوم التفسير والحديث، إلا أنّ نشأة العلوم البحتة أو التطبيقية: كالطب، والفلك، والرياضيات، والكيمياء، والهندسة، لم تزدهر إلا مع حركة الترجمة ونقل علوم الأمم الأخرى أو علوم الأوائل، كما أطلق عليها المسلمون آنذاك، إلى اللغة العربية[٥٠].

ومما لا شك فيه أن الترجمة كان لها إسهام كبير في تقدم الحركة العلمية، وازدهار المعارف والعلوم كالطب والهندسة والرياضيات وغيرها؛ إذ اطلع العلماء المسلمون على تراث الأمم العلمي، واستفادوا من مجهودات العلماء السابقين، وحفظوا ذلك التراث العلمي الذي سبقهم، ولا سيما التراث اليوناني، من الضياع، ولكن لم يقتصر دور العلماء المسلمين على النقل والحفظ، بل إنهم طبعوا ما أخذوه بطابعهم الخاص. فنقدوا وأضافوا واكتشفوا وأبدعوا في مختلف مجالات العلم والمعرفة، وحققوا إنجازات مهمّة في ميادين العلم التجريبي كالطب والكيمياء والفلك والرياضيات وغيرها من العلوم[٥١].

ففي مجال الرياضيات طوروا نظام كتابة الأرقام الغبارية، وهي المنتشرة في بلاد المغرب العربي، بما في ذلك الأندلس، التي انتقلت واستعملت في أوربا، وسميت بالأرقام العربية، والأرقام الهندية، وهي التي تستعمل في المشرق العربي، كما طوروا مفهوم الصفر الذي سهل العمليات الحسابية، كما اكتشفوا الكسور العشرية وطريقة كتابة الكسور العادية، وعلم الجبر واللوغاريتمات.

أما الطب فقد وضعوا له أصولاً ومناهج نظرية إلى جانب التجارب العملية، واشتهر منهم أبو بكر الرازي وكتبه «(الحاوي) و(المنصوري) و(الحصى في الكلى والمثانة)». واهتدوا إلى العديد من العلل وعلاجها، فأدركوا أن الأوبئة تنتقل عن تعفن وتنتقل عدواه عن طريق الهواء والمخالطة، وسموا الأمراض المعدية بالسارية. وكانوا أول من فطن إلى تفتيت الحصاة في

المثانة، ومن أوائل من استخدموا المخدر، واخترعوا الاسفنجة المخدرة، وأول من كشف البول السكري والحصبة وغير ذلك كثير، هذا في الوقت الذي كانت السلطات الكنسية في أوربا تنفر من علاج الأمراض، ومن استخدام الجراحة؛ لأنها تعدّ في اعتقادهم من خلق الله. وفي الكيمياء اكتشفوا أهم أسس الكيمياء. وأجروا عمليات التبخير والترشيح، وأقاموا المعامل، ووضعوا أصولاً لإجراء التجارب، وعرفوا كثيرًا من الأجهزة والآلات التي كانت تستعمل في المعامل.

وفي الفيزياء اشتهر الحسن بن الهيثم، وكتبه في البصريات، ونظريات حول الضوء، التي تعدّ أساسًا لعلم الفيزياء بالمعنى الحديث.

وفي الفلك رصد العرب النجوم وحركة دوران الشمس وظاهرة الكسوف والخسوف وبنوا المراصد الجوية.

وفي الجغرافيا خطوا خطوات واسعة، واستطاعوا أن يحددوا مواقع البلدان والطرق بدقة متناهية، ودرسوا الظواهر الجغرافية، ووصفوا البلدان جبالها وسهولها وأوديتها وحدودها ونباتاتها وحيواناتها، وتفننوا في رسم الخرائط.

وقد كان من نتائج هذه الحركة أن شهدت الصناعات وفنون الزراعة والنظم الزراعية وأساليب الري والتسميد وتربية الحيوانات تقدمًا باهرًا، كان مثار إعجاب من أرخوا للعلم ودهشتهم[٥٢].

على الرغم من تلك المبتكرات والمخترعات والكشوف في مجالات العلم المختلفة، إلا أنّ الإسهام الأكبر للمسلمين كان في مناهج البحث العلمي التجريبي وطرقه، الذي كان أساسًا للحضارة الأوربية الحديثة، والذي كان ابتكارًا إسلاميًّا؛ لأنّ الثقافة القديمة، وبخاصة اليونانية، كانت تجهل الطريقة التجريبية وتحتقرها ولا تعنى إلا بالدراسات النظرية المجردة. فاستطاع المسلمون أن ينشئوا منهجًا في البحث العلمي التجريبي يقوم على الملاحظة، وتمييز الظواهر بعضها عن بعض، والاستقراء، وصياغة القوانين، والموضوعيّة، وتحري الحقيقة[٥٣].

ويعود هذا المنهج في أصوله إلى ما سبق أن وضعه علماء الأصول والحديث من أسس وقواعد، استمدوها مباشرة من القرآن والسنة. فلدى أولئك العلماء تكون المنهج العلمي قبل أن ينتقل إلى العلماء التجريبيين، الذين نقلوه من مرحلة النظر إلى التطبيق. والدليل على ذلك ما نجده عند ابن الهيثم في رسالته في الضوء؛ إذ يقرن لفظ الاعتبار (التجربة) بلفظ السبر، والمراد به الإبطال، وهو اللفظ الوارد عند علماء الأصول والمتكلمين[٥٤].

ويبتدئ المنهج التجريبي لدى علماء المسلمين بمرحلة الشك المنهجي، الذي يقود إلى تمحيص الحقائق، ونقد المصادر، ويمهد للتثبت من صحة الأفكار. وقد نادى بذلك كل من: النظام، والغزالي، والحسن بن الهيثم، ووفقًا لهذا قيم ابن الهيثم فكر بطليموس وآراءه، وأشاد بجهوده في الرياضيات والعلوم، وذكر أنه وجد في كتبه علومًا كثيرة وفوائد عظيمة، ولكن لم يمنعه هذا من الإشارة إلى مواضع الضعف في أفكاره وعباراته، ويقول عن ذلك: «لما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة وجدنا فيها علومًا كثيرة، ولما هضمناها

وميزناها وجدنا فيها مواضع شبهة، وألفاظًا بشعة، ومعاني متناقضة، ورأينا أن في الإمساك عنها هضمًا للحق وتعديًا عليه، وظلمًا لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك في سد خللها، وتصحيح معانيها بكل وجه يمكن أن يؤدي إلى حقائقها»[٥٥].

وهكذا زاول علماء المسلمين من ناحية عمليّة هذا الشك في دراساتهم العلميّة، فلم يسلموا بما قاله مشاهير المفكرين، بل أخذوا يعيدون النظر فيما يتلقونه منهم، ويحصون أفكارهم لمعرفة صوابها من خطئها، وعملوا على إكمال نقصها أو إبدالها بغيرها من الأفكار التي أثبتت التجربة، أو شهد العقل بصوابها.

أما الملاحظة، وهي الأساس الثاني من أسس المنهج العلمي، فقد دعا علماء المسلمين إلى استخدامها، ومارسوها فعلاً في بحوثهم، واستعانوا بها في تمحيص أقوال من تقدموهم، والكشف عن أخطائهم. فجابر بن حيان (ت٢٠٠هـ/٨١٥م) يقول في المقالة الأولى من كتاب، (الخواص الكبير): «ويجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه. فما صح عندنا بالملاحظة الحسيّة أوردناه، وما بطل رفضناه»[٥٦].

أما الحسن بن الهيثم فيقول في مقدمة كتابه (المناظر): «ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقاء المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج... ونصل بالتدريج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف، وتنحسم بها مواد الشبهات»[٥٧].

ويبدو مثل هذه الشواهد كثيرًا، ولا سيما في مجال الطب والفلك والجغرافيا. فعلى الرغم من إعجاب العلماء المسلمين بجالينوس وطبه، إلا أنهم كشفوا في ضوء خبرتهم الحسيَّة وملاحظاتهم الكثير من أخطائه... ويقول أحد هؤلاء الأطباء: «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها، وكيفية إيصالها وتناسبها وأوضاعها، ما أخذنا علماً لا نستفيده من الكتب، إما أنها سكتت عنها، وإما لا يعني لفظها بالدلالة عليها، وإما أن يكون ما شاهدناه مخالفًا لما قيل فيها، والحس أقوى دليلاً من السمع، فإن جالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره فإن الحق أصدق منه»[٥٨].

أما التجربة التي هي مدار البحث العلمي التطبيقي، فقد فطن المسلمون إليها، واهتموا بها. وأسماها جابر بن حيان بالتدريب، وقال: «فمن كان دربًا (مجربًا) كان عالماً حقًّا، ومن لم يكن دربًا (مجربًا) لم يكن عالمًا، وحسبك بالدربة (إجراء التجارب) في جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق، وغير الدرب يعطل»[٥٩]، ويقول أيضًا: «إنّ واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة، وإنّ المعرفة لا تحصل إلا بها».

وفي ظل تجاربه وفق جابر إلى تحضير كثير من العناصر الكيميائية. وكان ابن الهيثم يزاول

التجربة العلميّة تكملة للملاحظة الحسيّة، ويسميها «بالاعتبار». وقد قام بالكثير من التجارب التي مكنته من التوصل إلى كشوفه العلمية. وقد تميز علماء المسلمين بالنزاهة في الحكم والموضوعيّة في البحث. ويشير كثير من النصوص إلى حرصهم على ذلك، وقد أكّد ابن الهيثم في كتابه (المناظر) ذلك حيث قال: «ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وليس ينال في الدنيا أجود ولا أشد قربة إلى الله من هذه الأمرين».

ويذهب ابن رشد إلى هذا أيضًا إذ يقول: «إن من واجبنا، إذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من أهل الأمم السابقة، أن ننظر الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منه موافقًا للحق قبلناه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم. وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قال من تقدمنا في ذلك، وسواء كان هذا الغير مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك».

وبهذا ابتدع علماء المسلمين منهجًا للبحث التجريبي الاستقرائي ينصب على ملاحظة الظواهر الجزئية، وإجراء التجارب عليها بغية تحديد سلوكها، والكشف عن القانون العام الذي ترتبط بموجبه هذه الظواهر. وهذا هو الطريق الذي بدأه الأصوليون في منهجهم، فمارسوا الاستقراء على أساس الظواهر الجزئية منتهين إلى صياغة الحكم الشرعي الكلي[٦٠].

أثر الفكر الإسلامي في أوربا:

من سمات الفكر الإسلامي أنّه فكر إنساني خلا من تلك النزعة العنصرية والأنانية، التي تحتكر المعرفة والعلم، ذلك أنّ الفكر الإسلامي مرتبط بقيم الإسلام ومبادئه التي تؤكد على المساواة بين الناس، وإن معيار التفاضل هو مقدار ما يحمل كل إنسان من قيم إنسانية أو تقوى، كما عبر القرآن، وكما أن الفكر الإسلامي شارك في صياغة علماء من كل الأجناس والشعوب الإسلامية وغير الإسلامية، لم يحتكر علماء المسلمين ما توصلوا إليه من علوم ومعارف، ولم يضنوا بها على الآخرين، بل أتاحوا دراستها، وأباحوا الانتفاع بها لغير المسلمين، بل لم يبخلوا حتى على أعدائهم بعلم، أو يضنوا عليهم بمعرفة.

فالمسلمون في الأندلس قدموا منجزاتهم العلميّة للمسيحيين،ولم يصدهم شنآن القوم ومحاربتهم للمسلمين من أن يبذلوا لهم العلم. بل فتحوا صدورهم ومعاهدهم لكل طالب علم أيًا كانت الجهة التي قدم منها، ووضعوا كشوفهم ومعطياتهم أمام الجميع. وكان للتسامح الذي تحلى به خلفاء المسلمين في الأندلس أثره في إقبال العلماء النصارى من أبعد الأقطار على تلقّي العلوم من المدن الإسلامية المزدهرة آنذاك.

وبدأت حركة ترجمة معاكسة هذه المرة من العربية إلى اللغة اللاتينية، وعلى الرغم من أن بدايات هذه الحركة تعود إلى القرن التاسع الميلادي، إلا أنّ العصر الذهبي لها كان القرن الثاني عشر الميلادي، ومن خلال مراكز العلم ومنارات المعرفة آنذاك: في إسبانيا وصقلية نقلت كتب الفلسفة والطب وعلوم الرياضة والفلك وغيرها من العربية، ولعبت طليطلة دورًا مهمًا في هذه الحركة العلمية، ولا سيما بعد

سقوطها في يد المسيحيين عام ١٠٨٥، فنقلت علوم اليونان التي تناولها المسلمون بالدراسة والتمحيص وإضافة الجديد المبتكر إليها، كما نقلت إنجازات المسلمين العلميّة في مجالات العلوم الطبيعيّة والكيماويّة، والفلكيّة والطبيّة وأنشئت الجامعات الأوربية التي عكفت على تدريس العلوم الإسلامية على أوسع نطاق، مثل جامعة بادوا وبولونيا، اللتان أنشئتا في أخريات القرن الثاني عشر، وجامعة باريس التي أنشئت ما بين ١١٥٠ -١١٧٠، وجامعة أكسفورد عام ١٢٧٥، ثم تلتها جامعة كمبردج في القرن نفسه، وجامعات إسبانيا عام ١٣٤٦، وغيرها من الجامعات التي ألهبت حماس الشباب الأوربي إلى الاغتراف من بحر المعرفة العربية في مجالي الفلسفة والعلم[٦١].

وفي هذه الأجواء العلمية ظهر أعلام النهضة الأوربية، الذين قادوا الحركة العلمية من أمثال جاليليو، ودافنشي، وكوبرنيكس، ونيوتن، وبيكون، وغيرهم، متأثرين خطى العلماء المسلمين من أمثال: ابن الهيثم، وابن سينا، والرازي، والخوارزمي، والبتاني، وابن النفيس، وابن يونس، والبيروني، وغيرهم.

ويعترف مؤرخو النهضة الأوربية بأن كثيرًا من الآراء، التي توصل إليها علماء عصر النهضة، سبق إليها علماء العرب، والواقع، كما يقول كاجوري، إنّ وجود ابن الهيثم والخازن، والبيروني، وجابر وغيرهم كان ضروريًّا لظهور جاليليو وكوبرنيكس ونيوتن وغيرهم من علماء النهضة[٦٢].

فالنهضة الأوربية الحديثة لم تكن من عدم، ولم تنشأ من فراغ، كما أنها لم تكن امتدادا مباشرا لحضارة الإغريق والرومان؛ لأنّ النهضة الأوربية بدأت في القرن الخامس عشر، بينما انهارت الحضارة الرومانية في القرن السابع الميلادي، وخلال هذه القرون الثمانية، التي توسطت بين النهضة ونهاية الحضارة الإغريقية، كانت أوربا تعيش فيما يعرف بالعصور الوسطى أو عصور الظلام.

وفي هذه الحقبة الممتدة كان العلماء المسلمون يحملون مشعل الحضارة العالمية، والثقافة الإنسانية، في المشرق الإسلامي ومغربه في الأندلس، وكانت اللغة العربية هي اللغة العلمية العالمية.

إنّ الأوربيين لم يدرسوا كتب اليونان والأمم المتقدمة إلا مترجمة إلى العربية أولاً، ولا يزال كثير من الكتب العلميّة لكبار الأطباء، والرياضيين، والكيميائيين، والفلكيين، والجغرافيين، والنباتيين، مشاهدة موجودة بنسخها الأصلية أو المترجمة إلى اليوم في دور الكتب الغربية، في موسكو وبطرسبورج، وبرلين، ولاهاي، وأكسفورد، ولندن، وروما، وباريس، وقرطبة، وتحمل اللغات الأوربية كثيرًا من المصطلحات العلميّة العربية في مجالات المعارف والعلوم كافّة. فالتقدم العلمي التجريبي الذي حققته الحضارة الغربية الحديثة، لم يقم على ميراث «أوربي غربي» بقدر ما قام على ميراث شرقي إسلامي. يقول المؤرخ الأوربي أغناسيو أولاغويه، في كتابه (العرب لم يستعمروا إسبانيا): «لقد ولد الغرب المعاصر من إسبانيا ألفونس العاشر، ومن صقلية فريدريك الثاني، وهما المعجبان بالحضارة الإسلامية المتحمسان لها،

تلك الحضارة التي كانت قابلة أو أمًّا مرضعًا للحضارة الغربية[٦٣].

ولكن أثر الفكر الإسلامي يتجاوز المنجزات العلميّة والاكتشافات، التي أفادت منها أوربا، إلى أنه أهدى أوربا المنهج العلمي الذي قامت عليه الحضارة الأوربية الحديثة، وكما يقول بريفولت صاحب كتاب بناء الإنسانية: The Making of Humanity «إنّ ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه، فالعالم القديم، كما رأينا، لم يكن للعلم فيه وجود، فاليونان كما يقول، نظموا المذاهب، وعمموا الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث التجريبي كل ذلك كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الإسكندرية في عهدها، أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، وطرق استقصاء مستحدثة، ولطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي»[٦٤].

بهذا المنهج العلمي التجريبي أسهم العرب في نهضة أوربا حينما انتقل ذلك المنهج إليها، وأخذت به، وكما تقول المستشرقة الألمانية» هونكه: «إنّ العرب لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال، ثم نظموها، ورتبوها وأهدوها للغرب فحسب، بل إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء، والطبيعة، والحساب، والجبر، والجيولوجيا، وحساب المثلثات، وعلم الاجتماع. لقد قدم العرب أثمن هدية، وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب الطريق لمعرفة الطبيعة وتسلطه عليها اليوم»[٦٥].

وقد حاول بعض الأوربيين أن ينكروا هذه الحقيقة، وينسبوا الفضل في صياغة المنهج التجريبي إلى فرانسيس بيكون (١٥٦١ -١٦٢٦)، أو من قبله إلى روجر بيكون (١٢٢٤ -١٢٩٢)، ولكن هناك من المنصفين من رد هذا، ونسب الفضل إلى أهله. فهاهو بريفولت يقول: «إنّ روجر بيكون درس اللغة العربية، والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه في الأندلس: وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده، الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوربا المسيحية، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية، وعلوم العرب، هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة، والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية».

وهكذا يمكن القول إن الفكر الإسلامي قدم إضافة حقيقية للفكر الإنساني، يدين بها هذا الفكر إلى يومنا هذا، كما أن العرب والمسلمين من خلال حركتهم العلمية وطابعها الإنساني، قبولاً وردا، وضعوا مبدأ ساميًا في تبادل المعرفة بين الأمم والشعوب.

نتيجة لعوامل عديدة بدأ الفكر الإسلامي في الجمود والتقهقر والانحطاط، وأصابه ما أصاب الحياة الإسلامية في عمومها من انهيار وتخلف. وقد بدأت بوادر ذلك الانحدار منذ أواخر القرن السادس الهجري، وتمثلت مظاهره في الركود العقلي، والفرقة النفسية، والتحزب الطائفي، والانقسام المذهبي. وتوقفت الحضارة الإسلامية عن الابداع بعد أن توقف المجتمع الإسلامي، وفقد الفكر الإسلامي حيويته وفعاليته، وبلغ هذا الانحدار مداه في أواخر الدولة العثمانية، حيث استشرى الفساد وسوء الإدارة، وتردت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وساد الضعف والتفكك وتخلف الفكر، وانتشرت البدع والخرافات، وانطفأت جذوة العلم.

وعلى الرغم من الانهيار الذي أصاب الحضارة الإسلامية، إلا إنّ عوامل القوة الذاتية فيها لم تمت، وبقيت كامنة في أعماقها، تظهر بين آونة وأخرى، في شكل دعوات تجديد، تحاول مراجعة الماضي وتقويم الواقع ونقد الذات، للوقوف على أسباب التقهقر والسقوط[٦٦]، وقد ظهر خلال التاريخ الإسلامي العديد من المجددين، الذين حاولوا إحياء الأمة والنهوض بها[٦٧]، وقد ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) رائدًا لأول حركة تجديد في العصر الحديث، وقد كانت دعوته رد فعل قوي تجاه الوضع المتردي الذي آلت إليه حال الأمة في ذلك الوقت، وأحدثت تحولاً كبيرًا لم يقف عند حدود الجزيرة العربية، بل امتدت آثاره لتشمل أنحاء متعددة في العالم الإسلامي، فظهر العديد من الدعوات والحركات الإصلاحية، تأثرت بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كالدعوة الإصلاحية في اليمن على يد الإمام الصنعاني (١٠٩٩ - ١١٨٢) والشوكاني (١١٧٣-١٢٥٠) والحركة السنوسية في شمال أفريقيا، والحركة المهدية في السودان، وغيرها من حركات الإصلاح في الهند ونيجيريا ووسط آسيا وشرقها[٦٨].

إلا أن مسيرة الفكر الإسلامي سرعان ما اتخذت منعطفًا حاسمًا حينما اصطدمت بالاستعمار الذي سلب الأمة الأرض والثروة والأمن والهوية، من خلال عدوانه العسكري، وسيطرته الاقتصادية والسياسية والفكرية، وقد بدا رد الفعل تجاه الهجمة الاستعمارية في مظهرين مختلفين: مثّل أحدهما رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وخير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٨٤)، وظهر في صورة الانبهار والإعجاب بالنموذج الغربي، ومحاولة تقليد نمطه الحضاري، والأخذ بأساليبه في السياسة والاقتصاد والاجتماع، مع الأخذ بالحسبان المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية، وعدم المساس بأساسيات الشريعة الإسلامية. بينما مثل المظهر الآخر جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤هـ /١٨٣٨م - ١٣١٥هـ-١٨٩٧م)، وتلامذته محمد عبده (١٢٦٦ -١٣٢٣هـ)، ورشيد رضا، (١٢٨٢/ ١٣٥٤ - ١٨٦٥/ ١٩٣٥)، على الرغم من الاختلاف بين الشيخ والتلاميذ في الأسلوب والمنهج. وقد اتخذ هؤلاء من الإسلام منطلقًا لمحاربة الاستعمار، وإصلاح الأمة من الداخل، ومقاومة مظاهر التخلف الحضاري والجمود الفكري. وقد استطاع الأفغاني من خلال احتكاكه المباشر بالواقع، والتفاعل الحي مع الساحة الإسلامية، وقدرته على استيعاب حالة

الأمة العامة، وما تواجهه من تحديات داخليّة وخارجيّة، أن يسهم بعمق في تطور الفكر الإسلامي، وفي تشكيل ملامحه العامة واتجاهاته البارزة، متمثلة في يقظة الأمة والتصدي للهجمة الغربية، والدعوة إلى الإصلاح السياسي، والتخلص من آثار الاستبداد. بينما قصرت جهود الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا على ميدان الفكر، ومحاولة تحريره من قيد التقليد، وتطهيره من البدع والشوائب، والدعوة لإعلاء قيمة العقل والعودة إلى الأصول والدفاع عن الإسلام ضد منتقديه.

كما أثرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وما انبثق عنها، (حركة الإحياء الحديثة التي قادها الأفغاني وتلاميذه)، في ظهور جماعات إسلامية سعت على اختلاف فيما بينها، إلى إحياء الإسلام، وإصلاح أحوال المسلمين، والدعوة إلى الالتزام بمنهج السلف، والعودة إلى القرآن والسنة، وتطهير العقائد والعبادات من البدع والخرافات،. وتطهير المجتمعات الإسلامية من التخلف والجمود[٦٩]. كما وقفت تلك الجماعات في وجه الغزو الفكري الغربي ومظاهر التغريب، التي تبنى دعاتها المقولات الغربية في السياسة والاقتصاد ونظم التشريع، ودعوا إلى تقليد المظاهر الاجتماعية والقيم السلوكية للحضارة الغربية، والأخذ بنظم التعليم الغربي في المدارس والجامعات وغير ذلك من أوجه التغريب، وطمس معالم الأمة وهويتها.

وقد استطاعت تلك الجماعات تجاوز مرحلة الصدمة الأولى، التي واجهوا فيها الفكر الغربي، وحققت ما يأتي:

- تأصيل مفهوم الإسلام الشامل عقيدة وفكرًا ومناهج حياة جامع لكل أوضاع الكون والبشر والمجتمع.
- التصدي لتيارات التغريب، ومقاومة التحدي الحضاري، والمحافظة على هوية الأمة الحضارية المتميزة، وإبراز ذاتيتها وخصوصيتها المستقلة.
- إحياء روح الإسلام تربية وسلوكًا وقيمًا وإشاعتها في المجتمع.
- اذكاء روح التحرر الوطني وحشد طاقات الأمة من أجل قضية فلسطين.
- دعم العمل الخيري والاجتماعي وتعزيزه، والدعوة إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي، والاعتماد على الذات، في بناء الاقتصاد الوطني. وأعادت ثقة الأمة وقناعتها قناعة تامة بمزايا الإسلام وخصائصه وتفوقه فكرًا، وثقافة، وعقيدة، ونظامًا، ومنهاج حياة، وأخلاقًا، وقيمًا، وإدراك حجم الغزو الثقافي والاستلاب السياسي والاقتصادي، الذي أسلم الأمة للتبعيّة التامّة والتخلف المريع.

وهكذا أسهم الفكر الإسلامي في هذه المرحلة في بعث يقظة عامة في الأمة، أشعرها بهويتها، وخلصها من الانهزامية واليأس، وأوقفها على أعتاب ما يعرف بالصحوة الإسلامية.

وعلى الرغم مما ما صاحب هذه الصحوة من حماس ورغبة أكيدة في التغيير وإخراج الأمة من حالة التخلف والقصور التي لازمتها ردحًا من الزمن، إلا أنّ الأمة الإسلامية ووجهت بتحديات متنوعة داخلية وخارجية:

فخارجيًّا نجد أن مواجهة الفكر الإسلامي مع

مقولات الحضارة الغربية ورموزها في العالم الإسلامي لم تهدأ، بل ازدادت قوة وعنفًا، واتخذ الغرب استراتيجية سعى من خلالها إلى إثقال الأمة الإسلامية بجملة من المشكلات والقضايا التي تستهلك جهد الفكر، وتتحكم بمسارات الأمة العقلية ونشاطاتها الثقافية، وأصبحت هناك مراكز متخصصة لصناعة الاهتمامات في العالم الإسلامي؛ لإبقائه على الساحة الفكرية نفسها، يراوح فيها ولا يستطيع تجاوزها، وكلما كاد أن يفرغ من قضية ألقي إليه قضية أخرى، وكلما حاول الانتصار في موقع فتح عليه جبهة أخرى ليصرفه إليها[٧٠]، وقد كان من آثار هذا الاستنزاف المستمر لطاقات المسلمين الفكرية والاستهلاك الدائم لنشاطاتهم الذهنية حرمان الفكر من النظر في مشكلات الأمة الحقيقية، وعدم القدرة على تصنيفها، والعجز عن تفهم الظاهرة الاستعمارية وتعقدها وتحليلها، التي تطورت بعد ذلك إلى الإمبريالية، وهي تسير حاليًا نحو تشكل جديد في ظاهرة العولمة، التي تطوقهم من كل جانب، وبقوا على مستوى رد الفعل في علاقتهم وصراعهم مع المشروع الثقافي الغربي، الأمر الذي يفسر إعادة إنتاج الفكر الإسلامي المعاصر لقضاياه القديمة وإعادة طرحها بالشروط نفسها ذات المواصفات التي كانت ملازمة لها مع أوائل القرن التاسع عشر[٧١].

وهكذا استمر ذلك الصراع التاريخي بين الإسلام والغرب؛ الذي سعى إلى ممارسة عمليات الاستلاب الحضاري عن طريق ضغوط متنوعة بقصد طمس الهوية والخصوصية العربية الإسلامية وتكريس التبعية الحضارية.

وفي الداخل واجه الفكر الإسلامي أصنافًا من الضغوط المجتمعية، التي تمثلت في الصراعات الطائفية والعرقية والدينية، وتزايد موجات العنف والتطرف والقمع والاضطهاد، وإخفاق خطط التنمية، وارتفاع معدلات الفقر والبطالة، التي هددت استقرار الأمة وسلامتها وأمنها، وزادت من الفجوة التي تفصلها عن حضارة العصر. كما نشطت دعوات عملت على تشويه صورة الإسلام وإدانته والتخويف منه، وتصويره للرأي العام على أنه ردة حضارية، ومعادٍ للتطور والديمقراطية ولقيم الحريات، وحقوق الإنسان، والمساواة، واحترام أوضاع المرأة، والأقليات، وأنه دعوة للتطرف والعنف. الأمر الذي ألقى مزيدًا من الأعباء على الفكر الإسلامي، وجعل السعي لأي نهضة فكرية للأمة تستلزم ما يأتي:

أولاً: - أن يقوم الفكر الإسلامي بعملية نقد ذاتي، تتم من خلالها مراجعة يقظة ومستمرة ومتطورة للبنى الفكرية في المفاهيم والمناهج والممارسات. وتسعى إلى تقديم الصيغ والرؤى والمفاهيم التي تأخذ بمبادئ الإسلام بما يتناسب مع الحياة المعاصرة، ويحفظ للمجتمع هويته، وعناصر قوته وتميزه. ويمكن أن يتم ذلك من خلال مؤسسات فكرية، توجه مسار الحركة البحثية والعلمية، وتضع لها أوليات، وتستفيد من التطور التقني في نظم المعلومات ومصادر المعرفة، وتقنياتها الحديثة.

ثانيًا: - أن يضطلع الفكر الإسلامي بقراءة موضوعية للتاريخ والتراث الإسلامي تنطلق من الصف الإسلامي، وفقًا لمعايير إسلامية، يميز فيها بين الأصول الدينية الثابتة وتراث المسلمين الذي هو نتاج للعقل، وإنجاز إنساني يخضع لما يخضع له الإنسان من تغير الزمن واختلاف المصالح والحاجات، على أن يكون هدف هذه

القراءة إعادة الاعتبار للتاريخ والتراث لا تجريحهما أو الإساءة لهما[٧٢].

ثالثاً: - تجديد دراسات العقيدة الإسلامية والعودة بها مرة أخرى إلى منهج القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، والبعد عن الجدل الكلامي، وتخليص العقيدة من مظاهر البدع، والعقلية الخرافية والتواكلية المميتة، ومجابهة الفكر المادي الحديث، والفلسفات والأفكار المعاصرة[٧٣].

رابعًا: - تجديد الفقه الإسلامي، وتنمية روح الاجتهاد وحرية البحث والتفكير وتشجيعها، وتهيئة أجواء صحية تسمح بتعدد الرؤى وتنوع الاجتهادات، وتنأى عن العصبية المذهبية الضيقة، تعرف معطيات الواقع المعاش، وتهتم بقضايا الأمة، وتسعى إلى حل المشكلات التي تواجهها. والاهتمام بدراسة المفاهيم الكليّة في النظم العامة في الشريعة الإسلامية كنظام الحكم، والاجتماع، والاقتصاد، والدفاع، والقضاء، والتربية، وتقديمها بديلاً للأنظمة التي غزت حياة المسلمين.

خامسًا: - تقديم حلول عمليّة للمشكلات التي تواجه الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية، كالمظالم الاجتماعية وسوء توزيع الثروات، وإبراز رؤية الإسلام للعدالة الاجتماعية، وتأكيده لحقوق الإنسان، إلى غير ذلك من قضايا التنمية، والتربية، والإعلام، والمرأة، وموقف الإسلام من الأقليات المذهبية والطائفية والعرقية، والأقليات غير المسلمة، ووضع ضوابط لعلاقات المسلمين بالآخرين عمومًا، في ضوء حقائق العلاقات الدولية الراهنة، وسعيًا إلى إرساء دعائم التعاون الإيجابي، والعمل المشترك، وتبادل المنافع، وفق معايير تتسم بالعدل والتوازن، والسعي إلى تعزيز الحضور الإسلامي في المنظومة الدولية.

سادسًا: - أن تكون الغاية القصوى من هذا الجهد الفكري تقديم نموذج حضاري مستقل في مناهجه وأهدافه، ملتزم بالأسس العامة، والقواعد الرئيسة للإسلام، ويجسد المكونات القيمية، والتراثية، والاجتماعية، والثقافية للأمة، مع الاستفادة من خلاصة التجارب الإنسانية والتقدم العلمي، التي بلغتها البشرية في مجالات الحياة المختلفة، بما لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية وجوهر الهوية الحضارية. ■

●●●

الحواشي

١- معجم مقاييس اللغة: ٤٤٦/٤. وينظر التعريفات للجرجاني.
٢- تجديد الفكر الإسلامي: ٤١.
٣- مصطلح الفكر الإسلامي:٦٩٣/٢ - ٦٩٤.
٤ حول النظام المعرفي في القرآن الكريم: ،مجلة المعرفة : ع١٠/٣٨.
٥- حول النظام المعرفي في القرآن الكريم: مجلة المعرفة : ع١٠/٣١.
٦- المرجع السابق.
٧- فصلت:٥٣.
٨- الذاريات:٢٠-٢١.
٩- الجاثية:٣-٥.
١٠- الأعراف:١٨٥.
١١- يوسف: ١٠٥.
١٢- الزمر:٢١.
١٣- النور: ٤٣-٤٤.
١٤- الأنبياء:٣٠.
١٥- يونس:٥.
١٦- الواقعة ٥٨-٦٢.
١٧- فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال:٩.
١٨- يوسف:١١١.
١٩- الفتح ٢٣.
٢٠- آل عمران: ١٣٧.

٢١- الرعد:١١.
٢٢- الروم:٩.
٢٣- الحجرات:٦.
٢٤- الطارق: ٥-٧.
٢٥- النحل: ٧٨.
٢٦- الملك:١٠.
٢٧- العين والقاف واللام أصل واحد منقاس يدل على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومنه عقال البعير الذي يمنعه من الانفلات، والمعقل الذي يلجأ إليه الناس، فيمنعهم من عدوهم ونحوه. وسمى العرب ما في الإنسان عقلاً؛ لأنه يمنعه من أشياء لولاه لانساق إليها الإنسان، أنظر معجم مقاييس اللغة: مادة العقل.
٢٨- التفكير فريضة إسلامية:١٤٢-١٤٤.
٢٩- النحل: ١٢٥.
٣٠- الحج: ٨.
٣١- رواه الترمذي، وقال حسن صحيح، ينظر سنن الترمذي:٥/ ٥٥ -٥٦، ورواه ابن ماجه في سننه:١/ ١٩، والآية من سورة الزخرف:٥٨.
٣٢- الأنبياء:٢٤.
٣٣- البقرة:١١١، وينظر أيضًا يونس:٦٨، الصافات:١٥٦.
٣٤- ينظر نماذج من تلك الأساليب:مناهج الجدل في القرآن الكريم:٧٣ -٩١. القرآن والنظر العقلي:١٠٩ -١٣١.
٣٥- مقدمة في التفسير:٤١ -٤٢.
٣٦- ينظر ما كتبه الغزالي في: القسطاس المستقيم، ومعيار المعلم، ومحك النظر، وغيرها من كتب المناطقة، ومناهج الجدل في القرآن الكريم:١١١.
٣٧- النحل:٧٨.
٣٨- الإسراء:٣٦.
٣٩- الأحقاف:٢٦.
٤٠- الجمعة:٢.
٤١- مقدمة ابن خلدون: ٣/١٠٦٢.
٤٢- التمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية:٢٣٠.
٤٣- المصدر نفسه:٢٣٣.
٤٤- الرسالة:٢٢٣.
٤٥- ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام:٩٦ -١٠٣، ١١١-١١٧، ١٤٠.
٤٦- ينظر الحجرات:٦.
٤٧- الفكر المنهجي عند المحدثين:٥٨.
٤٨- المصدر نفسه.
٤٩- المصدر نفسه:١٠٢ -١٠٣.
٥٠- مهما قيل من بواعث ودوافع وراء حركة ترجمة التراث الأجنبي للغة العربية: فلا شك أن القرآن الكريم بتعاليمه وقيمه هيأ نفسيّة المسلمين لتقبل ما لدى الشعوب الأخرى من علوم ومعارف «أو حكمة»، فانكبوا من ثم في عصر الفتوحات على التراث المعرفي للأمم التي لها سبق في مضمار الحضارة، فترجموه إلى اللغة العربية، وأنعموا النظر في ذلك التراث، ووقفوا على ما أبدعته تلك الأمم من فكر وثقافة وعلم. ونتيجة لتلك الجهود التي بذلت خلال هذه الحركة الضخمة، أصبح المسلمون - كما يقول لويس يونج - على صلة تامة بحضارة واسعة تضم بين جدرانها أدبًا واسعًا مكتوبًا باليونانية والسريانية والبهلوية، لقد صبت جداول كثيرة في نهر الحضارة الإسلامية، ولعل أشدها تأثيرًا رافد الحضارة الهلينية، ثم الحضارة الفارسية، التي انتشرت في الفكر السياسي والعادات الاجتماعية، والحضارة الهندية التي أسهمت في علم الطب والفلك، وبخاصة في الرياضيات.
٥١- ينظر: في تراثنا العربي الإسلامي:٨٨.
٥٢- معالم تاريخ الإنسانية:٣/٦٦٨.
٥٣- خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين، مجلة عالم الفكر، مجلد٣، عدد ٤.
٥٤- منهج البحث العلمي عند العرب:٢٧.
٥٥- مجموعة رسائل الحسن بن الهيثم، رسالة في ضوء القمر:٣ نقلاً عن تطبيق المنهج:١١٣.
٥٦- في تراثنا العربي والإسلامي:١٨.
٥٧- المصدر نفسه:١٨.
٥٨- في تراثنا العربي والإسلامي:٢٠.
٥٩- مناهج البحث:٢٦٢.
٦٠- المصدر نفسه:٢٦١ -٢٧١.
٦١ انظر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه:٢٣٦ - ٢٩٨.
٦٢ المصدر نفسه:٢١٥.
٦٣- ما يعد به الإسلام:١٤٠.
٦٤- بناء الإنسانية، نقلاً عن الفكر الإسلامي:١٧٤.
٦٥- انظر: شمس العرب تسطع على الغرب:٣٣٩-٣٧٥.
٦٦- انظر: مفهوم تجديد الدين.
٦٧- انظر: التطور والتجديد في دراسات العقيدة الإسلامية.
٦٨- بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب:٢/٢٩١- إلى نهاية الجزء.
٦٩- انظر: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
٧٠- انظر: نظرات في مسيرة العمل الإسلامي:٦١.
٧١- إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: ٢١٨-٢٥١.
٧٢- انظر رؤية الآفاق المستقبلية لتجديد الفكر الإسلامي.
٧٣- انظر: التطور والتجديد في دراسة العقيدة الإسلامية.

المصادر والمراجع

- **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، لمحمد عمارة وآخرين،ط١، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، خريف ١٩٩١م.
- **بحوث أسبوع**، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج٢.
- **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**، لعبد الحليم منتصر.
- **تجديد الفكر الإسلامي**، لمحسن عبد الحميد، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٤١٦/١٩٩١.
- **التطور والتجديد في دراسة العقيدة الإسلامية**، لأحمد محمد أحمد الجلي، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، تموز، ٢٠٠١.
- **التعريفات**، لعلي بن محمد الجرجاني، تح. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي.
- **التفكير فريضة إسلامية**، لعباس العقاد، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩م.
- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لمصطفى عبد الرازق، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،١٩٥٩م.
- **حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة**، لجميل عبد الله محمد المصري، ط٢، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ /١٩٨٩م.
- **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، لمحمود عايد الرشدان، مجلة إسلامية المعرفة، العدد العاشر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، لمحمد عبد الله السلمان، مكتبة المعلا، الكويت،١٤٠٩/١٩٨٨م.
- **شمس العرب تسطع على الغرب**، لزيغرد هونكه، ط٣، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م.
- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، لابن رشد، ضمن فلسفة ابن رشد، ط٢، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٩، ١٩٧٩م.
- **الفكر الإسلامي**، إعداد وتحرير نخبة من أساتذة الفكر الإسلامي بجامعة الإمارات، ط١، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤١٦/١٩٩٦م.
- **الفكر الإسلامي الحديث وإشكالية المنظومة المصطلحية**، لمحمد زرمان، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، تموز، ٢٠٠١.
- **الفكر المنهجي عند المحدثين**، لهمام سعيد، كتاب الأمة، الدوحة، أول المحرم، ١٤٠٨هـ.
- **في تراثنا العربي الإسلامي**، لتوفيق الطويل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، جمادى الآخرة، ١٤٠٥هـ/ مارس ١٩٨٥م.
- **القرآن والنظر العقلي**، لفاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٤١٣/١٩٩٣م.
- **ما يعد به الإسلام**، لروجيه جارودي، ترجمة قصي أتاسي وآخرين،ط٢، دار الوثبة،١٩٨٣.
- **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين، أحمد بن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ١٩٧٠م.
- **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمن بن خلدون، تح. علي عبد الواحد وافي، ط٣، دار نهضة مصر، د.ت.
- **مقدمة في التفسير**، لأبي القاسم، الحسن بن محمد بن الفضل الأصفهاني، ط١، مطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ.
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، لعلي سامي النشار، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.
- **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، لزاهر عوض الألمعي، ط٣، مطابع الفرزدق، الرياض، ١٤٠٤هـ.
- **منهج البحث العلمي عند العرب**، لمحمد جلال موسى.
- **ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، جمادى الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- **ندوة مستجدات الفكر المعاصر**، الفكر الإسلامي المعاصر بين البناء والهدم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، شعبان، ١٤١٥هـ يناير ١٩٩٥م.
- **نظرات في مسيرة العمل الإسلامي**، لعمر عبيد حسنة، دار الشهاب، باتنة - الجزائر، د.ت.

الفاعلية والمشروع الحضاري

قراءة في فكر مالك بن نبي

د. بن عيسى باطاهر
جامعة الشارقة - الإمارات

نتناول في هذه الدراسة مشكلة الفاعليّة وعلاقتها بالمشروع الحضاري عند مالك بن نبي، المفكر الإسلامي المعروف، ومالك واحد من الذين اهتموا بمعالجة المشكلات الحضارية، التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية بمنهجيّة علميّة، ورؤية عميقة، وتحليل دقيق قائمٍ على منهج تحديد المفاهيم والمصطلحات، وتشخيص الأسباب والمشكلات، كل ذلك بالاعتماد على المقابلة بين الحضارات، والاستفادة من تاريخ الأمم والشعوب، ومعطيات تاريخ الحضارة الإسلامية على وجه الخصوص.

وقد كان لثقافته الواسعة، بروافدها المتعددة أثر في تميّز أبحاثه ومقالاته عن الحضارة وشروطها وعناصرها، كما أنّه سعى إلى نشر إنتاجه الفكري جميعه بعنوان «مشكلات الحضارة»، كما كان لإقامته مدّة طويلة في فرنسا طالبًا وباحثًا وعاملاً، ثم لتنقلاته وزياراته الكثيرة إلى البلاد العربية والإسلامية وغيرها من بلاد العالم، أثرٌ إيجابي في الكشف عن مفهوم الحضارة ودورتها التاريخية، وتشخيص الأمراض والمشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، التي لخّصها جميعًا تحت عنوان «مشكلة الثقافة».

كما كان منهجه الفكري، وطريقته الموضوعية، ورغبته الأكيدة في تأصيل الثقافة العربية والإسلامية، أثرًا جيدًا في الفكر الإسلامي المعاصر وتطوّره، يدلّ على ذلك انتشار آرائه بين الدارسين والمفكّرين والمثقّفين، وكذلك كثرة الدراسات النقدية، والأبحاث الأكاديمية، التي عُنيت بدراسة أفكاره في جامعات الوطن العربي وغيرها من بلدان العالم[1].

ويأتي هذا البحث ليلقي الضوء على جوانب من آرائه في مشكلة الفاعليّة في العالم الإسلامي، أسبابها ومعوّقاتها، وعلاقتها بالثقافة وبالمشروع الحضاري للأمة الإسلامية، مع ذكر بعض الحلول

التي اقترحها في سياق حديثه عن هذه المشكلة الكبيرة التي لا تزال بحاجة إلى دراسة وتأصيل.

وقد مهدت لهذا الموضوع بحديث عن جوانب من شخصية مالك بن نبي الفكريّة والثقافيّة، ثم بحديث عن نظريّته في الثقافة، من حيث أهميتها، ومفهومها، ومقوماتها، والله ولي التوفيق.

مالك بن نبي مفكرا

تتجلى شخصية مالك بن نبي الفكرية والثقافية من خلال مذكراته التي نشرها في نهاية الستينات وأسماها «مذكرات شاهد للقرن»[٢]، ومن خلال كتاباته وتجربته الحياتيّة الغنيّة، وتبدو شخصيةً محبةً للعلم والمعرفة، تواقةً إلى آفاقٍ واسعة من الثقافة العالميّة، فقد كان منذ صغره مولعًا بالقراءة والمطالعة، وكان يفضلها على الرياضة والألعاب، التي كانت تستهوي أقرانه في مثل تلك السنّ، فحفظ جزءًا من القرآن، وقرأ في شبابه قصصًا وكتبًا شهيرة في الأدب والفكر العالمي، من مثل مؤلفات «بورجي»، و«لامارتين»، و«فارير» في الأدب، و«جون ديوي»، و«كونديلاك» في الفكر والفلسفة، كما اطلع على كتابات «محمد عبده»، و«عبد الرحمن الكواكبي» الإصلاحية، وأمّا اطلاعه على كتب التراث العربي فكان دون اطلاعه على المعارف الغربية، بسبب مشكلة اللغة العربية التي تعلّمها في سنّ متأخرة بجهود شخصيةٍ، وبمساعدة بعض من أصدقائه، ولا سيّما الشيخان الأديبان «محمود شاكر» و«أحمد راتب النفّاخ» - رحمهما الله- وكان معجبًا أيما إعجاب بـ«ابن خلدون»، فقرأ «المقدمة»، وأصبحت مرجعه الأساس، كما أنّه اطّلع على التاريخ الإسلامي بقراءة مروج الذهب للمسعودي.

وتأثر مالك بن نبي تأثرًا كبيرًا بأفكار صديقه «حمودة بن الساعي»، الذي كان طالبًا في قسم الفلسفة في جامعة السربون، وكان تلميذًا للمستشرق الفرنسي «لويس ماسنيون»، فقد أدخله في عالم الفكر والثقافة، وفي أفق الفلسفة وعلم الاجتماع، وقد تحدّث مالكٌ عن هذا التأثير فقال: «أدين لـ» حمودة بن الساعي «باتجاهي كاتبًا متخصّصًا في شؤون العالم الإسلامي، حتى لو أنني لم أنجز معه أي عملٍ بعيد المدى، يجب أن أقول إنني أنجزت معه كل الأعمال اليوميّة الخاصّة بالطلبة المغاربة بالحيّ اللاتيني... ومن ناحية أخرى يجب أن أقول، إنّ تحوّلي عن دراستي - وبخاصّة أيام المعرض - قد زاد بصحبته منذ أصبحت مهتمًّا بالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ أكثر من اهتمامي بمواد مدرسة اللاسلكي»[٣].

كما تتميز شخصية مالك بن نبي الفكريّة في كتاباته بالقدرة على تحديد المشكلات الحضارية، وتحليلها بالمنهجيّة العلميّة، ودراستها بأسلوب هادئ وعميق، واتباع وسيلة المقابلة في البيان والتوضيح والاستنتاج، مع الرغبة الشديدة في تأصيل الأفكار التي يعرض لها، وإرجاعها إلى مصادرها الإسلامية في القرآن والسنّة والتاريخ الإسلامي، كما تبدو هذه الشخصية الفكرية الناقدة، التي ملكت القدرة على النفاذ إلى أعماق المشكلات، وبيان أسبابها، من خلال تلك النظرة العلميّة الصارمة، ومن خلال اطلاع واسع على الثقافة الغربية[٤]، يقول عبد الحليم عويس عن فكره: «قيمة التراث الذي خلّفه لنا مالك بن نبي - رحمه الله - تتجسّد - أولاً وأخيرًا - في أنّه نقل الأفكار - بعد قرون التخلّف - إلى مستوى الفعل الحضاري الإسلامي العصري، لقد أخرجها من

قاع السكون والموت إلى شاطئ الحركة والحياة»[٥].

إنّ الحديث عن روافد مالك بن نبي الثقافية، ولا سيّما من الثقافة الغربية، يقودنا إلى بداية الإشارة إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ تعامله مع الثقافة الغربية واحتكاكه بها سنوات طويلة منذ سنة (١٩٣٠) حينما سافر إلى فرنسا، كان قائمًا على الاستفادة العلميّة الواعية، وبخاصة في الجوانب المعرفيّة والحضاريّة، ولم يكن ممجّدًا لها أو داعيًا إلى انتهاجها طريقًا للخلاص وحلّ المشكلات الكبيرة العالقة، بل كان يرى أنّ السبيل الوحيد للنهوض الحضاري يكمن في قطع التبعية للغرب، والعودة إلى الثقافة الذاتية[٦].

وترك مالك بن نبي كثيرًا من الكتب والمقالات، كتب أغلبها باللغة الفرنسية، وقليلاً منها باللغة العربية، وطبع جزء منها، ولا يزال بعضها مخطوطًا، وترجمت بعض كتبه مثل (شروط النهضة)، و(وجهة العالم الإسلامي)، و(الظاهرة القرآنية) إلى عدّة لغات[٧].

لقد كان مالك بن نبي واحدًا من أولئك الجزائريين القلائل الذين أتيحت لهم فرصة الدراسة في الجزائر، ثمّ في فرنسا، بسبب سياسة التجهيل، والقمع الفكري، اللذين اتبعتهما الإدارة الاستعمارية الفرنسية على الشعب الجزائري في ذلك الوقت، ولعلّ هذا ما يفسّر تلك الحماسة التي جاء بها إلى باريس من أجل الدراسة في معهد الدراسات الشرقيّة في باريس[٨]، ومع أنّه لم يوفّق إلى دراسة القانون كما كان يأمل، واتجه بعد ذلك إلى دراسة الهندسة الكهربائية، إلا أنّ وجوده في ذلك المحيط العلمي مكّنه من الاطلاع على الكثير من الدراسات والأعمال الفكرية لكبار مفكري أوربا، من أمثال العالم البريطاني «توينبي»، والعالمين الألمانيين «كيسرلنج» و«شاخت»، والهندي «ماهاتما غاندي»، وغيرهم، كما كان لرصيده التعليمي في مجال الهندسة الكهربائية كذلك أثرٌ لا يُنكر في عقليّته العلميّة، وطريقته في معالجة القضايا الاجتماعية.

ويتجلى تأثره بالفلسفات والأفكار الغربية في المنهج الذي ميّز كتاباته، فقد ذكر أنّه مدينٌ بهذا التفكير إلى أحد أساتذته في باريس يوم كان طالبًا، فقد عرّف له العلم بقوله: «العلم أن تقول عن القطّ هذا قطّ، دون أيّ زيادةٍ أو نقصانٍ»[٩]، ولذلك نراه شديد العناية والتدقيق في المصطلح؛ لأنّه يعتقد أنّ عدم التدقيق لمدلول «المصطلح» هو الآفة الكبرى التي تعمل عملها في تزييف الأفكار، وتضارب الآراء، واختلاط المعاني بين المحاورين، أو المتصدّرين للتوجيه[١٠].

وإذا كان هذا التأثر، الذي بدا واضحًا في المنهج الذي اتبعه، وفي الإشارة إلى بعض الأعلام الغربيين، فإنّ مالكًا بأسلوبه البارع، وطريقته في عرض الأفكار، ومحاولة تأصيلها، يخفي كثيرًا من المعلومات التي استقاها من المصادر الأوربية[١١]؛ لأنّ امتزاج تلك الأفكار بفكره ولّد لديه فلسفة خاصّة، ومنهجًا معينًا يحرص بهما على دراسة الأشياء وتوضيحها دون اللجوء إلى الطريقة الأكاديميّة في التوثيق والاستدلال. ويبقى أن نشير إلى أنّ هذا التأثّر بالثقافة الغربيّة كان عاملاً إيجابيًا عنده؛ لأنّه كان ينظر إليها من أعلى، ولم يكن مقيّدًا بسحرها، يقول محمد المبارك: «كان تعمّقه في الثقافة الأوربية سببًا في تحرّره من

نفوذها، معرفته لمصادرها ومواردها، لدوافعها الخفيّة وبواعثها العميقة، ولا سيما أنّه جمع إلى جانب الثقافة العلمية ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار»[١٢].

وعرف مالك بن نبي بعض المستشرقين في فرنسا، واطّلع على كثيرٍ من كتابات القدماء والمحدثين منهم، وأشار إلى أفكارهم في أبحاثه ولا سيما في كتابه (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)[١٣]. الذي ذكر فيه أنّ اتجاههم العام نحو الإسلام والمسلمين متباين في طبقتين؛ طبقة المادحين للحضارة الإسلامية، وطبقة المنتقدين لها المشوّهين لسمعتها، ومع أنّه ذكر بعض الآثار المحمودة للاستشراق في الطبقة المثقّفة، من حيث الوسيلة التي كانت بين يديه لمواجهة مركّب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام الحضارة الغربية، وهو الأمر الذي كان له أثرٌ محمود في تطور الأفكار والثقافات لدى الجيل الحديث، تحدّث عن آثاره السلبية في العقل العربي والإسلامي، التي كانت على درجة كبيرة من الخطورة[١٤].

إنّ الاستشراق - كما يرى مالك بن نبي - من أخطر الوسائل، وأمضى الأسلحة التي استخدمها الغرب في هدم مصادر الثقافة لدينا، ذلك «أنّ الأعمال الأدبية لهؤلاء المستشرقين قد بلغت درجة خطيرةً من الإشعاع لا نكاد نتصورها»[١٥]، كما أن التأثير الذي أحدثته هذه الأعمال في الحياة العقلية، والفكر الديني لدى بعض المثقفين من الشباب، أمرٌ لاحظه الدارسون والمهتمّون بالواقع الثقافي في العالم الإسلامي[١٦].

أ- مفهوم الثقافة:

ينطلق مالك بن نبي، في تحديد مفهوم الثقافة، من محاولة إزالة ذلك الخلط والالتباس بين مصطلحي «الثقافة» و «العلم»، فالظنّ الشائع بين كثير من النّاس أنّ الثقافة هي العلم الذي يكتسبه الإنسان، فيحوّله من إنسانٍ جاهل إلى إنسان متعلّم، بعد أصبح لديه من الزاد المعرفي، الذي اكتسبه في مجتمعه ومدرسته؛ لكي ينهض بنفسه ومجتمعه، ويرتقي بهما في سلّم الحضارة والتقدّم، وهذا المتعلّم صاحب المعرفة الواسعة التي أهلته إلى قراءة الكتب ومتابعة الصحف، وربّما قادته إلى تبوء مركز اجتماعي مرموق، هو الذي يسمّيه الناس - عادةً - مثقفًا، ويجعلونه في طبقة تضاهي طبقة الفلاسفة أيام الإغريق، ويسمونها المثقفين، وهذا يحتّم على الدارس تحديد الفرق الكبير بين«الثقافة» و «العلم»[١٧]..

إنّ مفهوم الثقافة - كما يرى مالك - شيء، ومفهوم العلم شيء آخر، والإنسان المثقّف شيءٌ، والإنسان المتعلّم شيءٌ آخر؛ لأنّ الثقافة في مفهومها العام نظريةٌ في السلوك، وأمّا العلمُ فهو نظريةٌ في المعرفة، وبما أنّ الثقافة تتحدد وفق السلوك الاجتماعي للفرد وحركته المطّردة في معاشه وعمله وعاداته، ونمط حياته، فقد عرّفها مالك بأنها «مجموعة من الصفات الخلقيّة، والقيم الاجتماعيّة التي يلقاها الفرد منذ ولادته، كرأسمالٍ أوّلي في الوسط الذي ولد فيه. والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفردُ طباعه وشخصيته»[١٨]. وهي أيضًا بخصائصها الإيجابية

الأساس الذي تُبنى عليه الحضارات جميعها في العصر القديم والحديث على حدّ سواء..

وبهذا المفهوم الذي يجعل الثقافة سلوكًا اجتماعيًّا، يبقى العلم بعيدًا، وفي معزل عن الثقافة، إلاّ إذا ساهم بصورة عمليّة في تشكيل السلوك الاجتماعي للفرد، ولذلك كلّه كان الربط بين سلوك الفرد وثقافته ضروريًّا عند مالك بن نبي؛ لتحديد الفرق بين الثقافة والعلم..

ومع الاختلاف الكبير بين الناس عامة والعلماء والمفكرين خاصة، في تحديد المفهوم السليم لكلمة «ثقافة»، فكرة مالك بن نبي عن الثقافة قائمةٌ على مبدأ كونها من الشروط الأساسيّة، والمقوّمات الضروريّة في أي نهوض حضاري، فوجود عنصر «الثقافة» عند أفراد المجتمع الراغب في التحضّر، وبمعنى آخر وجود الإنسان المثقّف، الذي من شأنه استثمار ثقافته وقودًا للحركة والنشاط نحو الاستفادة الفاعلة من أرضه ووقته وإمكاناته المُتاحة، هو الذي يؤدي إلى التوجّه نحو صناعة تاريخه، الذي يحقّق به سعادته، ويجلب به احترام الآخرين له..

والثقافة التي يريد أن تتجسّد في الإنسان المتحضّر لها شروط ومقوّمات موضوعيّة، يمكن أن تتحقّق بالتوجّه، والتربية، والتغيير الجماعي، كما جاء في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[١٩]، أي يبدأ الإنسان بتقديم الجهد لتغيير نفسه وسلوكه وأوضاعه المألوفة وفق السنّة الإلهية «غيّر نفسك تغيّر التاريخ»؛ ليمنّ الله عليه، بعد ذلك بالتغيير الكبير، ويصبح إنسانًا متحضرًا وشاهدًا على الآخرين..

ب - مقوّمات الثقافة:

إنّ الثقافة التي تحدّد مفهومها من خلال السلوك الاجتماعي للإنسان لها عناصر ومقوّمات، فالإنسان الذي امتلك قدرًا كبيرًا من الدوافع ومسوغات الانطلاق نحو البناء الحضاري، وأصبح قادرًا على صناعة الأحداث والأشياء التي لها قيمتها في الحياة، هو وحده الإنسان المستحق للقب «المثقّف»، لأنّه كما يظهر من خلال التغيّرات الاجتماعية، والتقلّبات الحضارية قد اجتمعت لديه عناصر أربعة هي[٢٠]:

١. عنصر الأخلاق لتقوية علاقاته الاجتماعية مع الآخرين.

٢. عنصر الجمال لتشكيل الذوق العام في مجتمعه.

٣. عنصر الفاعلية لزيادة النشاط والحركة فيما يقدم من أعمال.

٤. عنصر العلم التطبيقي لتطوير وسائله العلميّة والاعتماد على نفسه.

وهذه العناصر الأربعة هي التي تساهم في تشكيل السلوك لديه، وتهبه الثقافة الإيجابيّة المفجّرة لطاقاته المعطّلة، وهي الدافعة لقوّته وحركته نحو البناء، وهي التي تمنحه الإرادة والفعاليّة، ولن يكون الإنسان جاهزًا من الناحية النفسيّة والسّلوكيّة إلاّ إذا حاز نصيبًا كاملاً من هذه الثقافة، وأصبح موصوفًا بالقيم والأخلاق التي توطّد علاقاته بأفراد مجتمعه، وغدا محبًّا للجمال في سلوكه وحركته ومحيطه، وأصبح يشعر بقيمة الوقت، وأهمّية الفاعلية في أداء رسالته الاجتماعيّة، وأصبح موقنًا كذلك بأهمّيّة العلم، وتطبيقاته العلميّة في الحياة، في عصر أصبح فيه العلم التطبيقي رافدًا من روافد الحضارة.

إنّ مقوّمات الثقافة هذه، التي تميّز بها الإنسان المتحضّر، هي التي حرص مالك بن نبي على شرحها وبلورتها في نظرية متكاملة عن الثقافة، وقد كان مقتنعًا بأنّ المستقبل سيشهد صراعًا مريرًا بين الثقافات والأفكار؛ لأنّ الدبابات والصواريخ والقنابل أصبحت - في رأيه - عاجزة في المستقبل عن حل المشكلات المعلّقة، وسيلجأ الخصوم المتنافسون على محور (واشنطن - موسكو) إلى سلاح الأفكار للاستيلاء على عناصر القوّة في العالم[٢١]، وسنتحدّث بإيجاز عن هذه المقوّمات الأربعة، وجهود مالك بن نبي في صياغة نظريته عن الثقافة، وبيان علاقتها القويّة بالحضارة.

(١) المبدأ الأخلاقي:

يقصد مالك بن نبي بالمبدأ الأخلاقي تلك المبادئ الأخلاقية التي تشكّل سلوك الفرد في المجتمع، فحينما تشيع هذه المبادئ بين أفراد مجتمع ما تهبُه قوّة التماسك الضرورية في شبكة العلاقات الاجتماعيّة، وهذه القوّة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في الجماعة عند الفرد، وهي التي تتيحُ له تكوين العقيدة والقبيلة والمدينة والأمّة، ولكنّ المجتمع الذي يتجمّع لتكوين حضارة؛ يستخدم هذه الأخلاق نفسها، ولكنّه يهذّبها ويسمو بها، ويجعلها مبادئ سامية لجميع أفراده[٢٢].

وقد ارتبطت الأخلاق في تاريخ البشرية بالأديان، وكانت منحة من السماء إلى الأرض تأتيها مع نزول الوحي الإلهي؛ لتبني العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان على مبادئ سامية، قال تعالى: **﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[٢٣].

وينتقد مالك بن نبي نظرة بعض المثقفين والمتعلّمين إلى المدنية الغربية ومنتجاتها على أنّها نتيجة علوم وفنون وصناعات فحسب، وينسون أنّ هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصّة، لا يمكن تصوّر هذه الصناعات بدونها، وهي كامنة في الأساس الأخلاقي الذي قام عليه بناء الحضارة الغربية، ويضرب لذلك مثلاً بجهاز المذياع الذي تتمثل فيه تقنيات علميّة وفنيّة مختلفة، يُنظر إليها باحترام وإعجاب، دون أن يخطر ببال أولئك أثر القيم المسيحيّة في صناعة هذا الجهاز، وأنّه أثر من آثار العلاقات الاجتماعية الخاصة، التي كان أساسها الرابطة المسيحية، التي وحّدت جهودًا مختلفة لعلماء مثل: الألماني هرتز Hertz، والروسي بوفوف Popoff، والفرنسي برانلي Branly، والإيطالي مركوني Marconi، والأمريكي فليمن Fleming[٢٤].

وخلص مالكٌ إلى أنّ قوّة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام ومبادئه، ولكنّه الإسلام المتحرّك في العقول والسلوكيات والعادات والقيم الاجتماعية.

(٢) الذوق الجمالي:

إنّ الجمال - كما يرى مالك بن نبي - هو الإطار الذي تتكوّن فيه أيّ حضارة[٢٥]، كما أنّ تذوّق الجمال والإحساس به له وظيفة مهمّة في المحافظة على الأرض الخضراء، والكون البديع المتوازن، وهو إضافة إلى ذلك ضرورة حياتية لدى الإنسان المؤمن المتوازن في هذه الأرض.

ويأتي الحديث الملحّ عن الجمال والذوق في سياق الجهود التي بذلها مالك بن نبي؛ لصياغة نظرية في الثقافة الإسلامية تقف بثبات وقوة ووضوح في وجه الثقافةالغربية، ولذلك حين تثار قضية «البيئة» اليوم يكثر الكلام دائمًا عن ذلك الدمار الذي أحدثته الحضارات الحديثة في التوازن البيئي، والذي بدأ يؤثر في جمال الكون بأبعاده الثلاثة: الأرضيّة والجويّة والبحريّة، ونتج عن ذلك من مشكلات بيئة خطيرة أصبحنا نُشاهد مظاهر منها في كلّ حين، ولكن ما علاقة «الجمال» «بالذوق»؟ وما المقصود بالذوق الجمالي في الثقافة ؟

إنّ الذوق هو البوابة التي يمرّ منها الإنسان إلى الحكم على الجمال في الأشياء والأشخاص والأعمال، وحتى في عالم القيم والأفكار نجد الذوق حاضرًا؛ لأنّ «الذوق الجمالي» يدلّ على مفهوم يتعلّق بالسلوك الإنساني، أي إنّه ذلك الإحساس الإيجابي بالجمال الذي ينعكس على أعمالنا وفي تصرّفاتنا وفي سلوكنا، ويشكّل أحد العناصر الضروريّة في ثقافتنا.

وللذوق الجمالي قيم ومبادئ ومثل، تساهم في توجيه سلوكنا نحو البناء الحضاري، وقد أشار مالك بن نبي إلى هذا المعنى حين قال: «الإطار الحضاري بكلّ محتوياته متّصل بذوق الجمال»[٢٦]؛ فالذوق الجمالي مرتبط بالثقافة والسلوك، ومرتبط كذلك بالحضارة وشروطها المطّردة؛ لأنّه ذلك الإحساس القوي بالجمال، الذي يستطيع أن يسمو بالنفس، ويتجسّد في سلوك حضاري.

وبما أنّ الذوق الجمالي أحد عناصر الثقافة، يعدّ تحديد الجانب الذي يؤثر فيه الجمال في تشكيل الثقافة لدى الفرد ذا أهمية كبيرة؛ إذ للإنسان تأثير في الحياة وسير التاريخ بسلوكه الاجتماعي، وثقافته الحيّة، وذوقه تجاه الأشياء والأشخاص والأفكار، ولا شكّ أنّ الجمال كان ولا يزال جوهر الثقافات، ومنبع الحضارات.

فعلاقة ذوق الجمال بالثقافة علاقة متلازمة؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر ثقافة حضارية من غير عنصر الجمال، ومن الواضح اليوم أنّ مجتمعاتنا تفتقد ذوق الجمال، ولو أنّه كان موجودًا في ثقافتنا، لكان ضروريًّا لحلّ مشكلات معينة، تتصل بجوانب من حياتنا ومحيطنا الاجتماعي[٢٧].

إنّ الإنسان المتصف بالجمال في مظهره وسلوكه وتعامله مع الناس إنسان حاز جانبًا مهمًّا من الثقافة، وبخاصة إذا علمنا أنّ الثقافات الحديثة أصبحت تقيم وزنًا كبيرًا للجمال في حياة أبنائها، وأصبحنا نرى فرقًا شاسعًا بين الأمم التي تسود فيها هذه الثقافة المحبة للجمال، والأمم التي لا تُعنى به إلا قليلاً، فإنك تجد عند الأولى المدن المتناسقة، والعمران البديع، والمساحات الخضراء، والحرص على النظافة في كلّ شيء، وتجد لمسات الذوق الحسّي والمعنوي عند الإنسان مثل حسن المعاملة، وإتقان العمل، وجمال المظهر، ومرجع ذلك كلّه ذوق الجمال الذي تجاوز مرحلة الإحساس والشعور إلى مرحلة الانعكاس الطبيعي في جميع مظاهر الحياة، ويورد «مالك بن نبي» مثالاً واقعيًّا على أهمّية التوجيه إلى هذا الجانب المهمّ في حياة النّاس، قال: «لقد صدرت أخيرًا بعض الأوامر في مدينة موسكو، نقلتها إلينا الصحافة بتاريخ (٣-٨-١٩٥٧م)، تُلزم سكانها بأن يُراعوا نظافة مدينتهم، فهم مهدّدون بفرض

غرامة تبدأ من خمسة وعشرين روبلاً إلى مائة روبل على كلّ من يبصق في الشارع، أو يلقي بأعقاب (السجائر) على الرصيف، أو يعلّق ملابسه في الشرفة المطلّة على الشارع، أو يلصق إعلانات على الحوائط، وكلّ من يركب السيارات العامة بملابس العمل المتسخة، فلو أننا سألنا عمدة موسكو مثلاً عن السبب الذي دعا لمثل هذه الإجراءات لأجابنا بأنّه : النظام، ويجيب طبيبٌ من وجهة نظره بأنّه الصحة، وثالث فنان يذهب إلى أنه جمال المدينة»[٢٨].

إنّ الذوق الجمالي جزء لا يتجزأ من الثقافة؛ لأنّه يمس كلّ صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان، إنه يتجلى في الأخلاق، وينعكس في السلوكيات، ويؤثّر في المحيط الاجتماعي، إنّه سلوك اجتماعي يفرّق بين الإنسانية والبهيمية، بين صفاء الفطرة ونقائها، وكدر الرذيلة وقبحها.

(٣) المنطق العملي:

يرى مالك بن نبي أنّ أيّ عملٍ يقوم به الإنسان إذا لم يكن خاضعًا لمنطق الفاعلية والتنظيم، وحسن الاستفادة من الوقت، فهو عملٌ محكوم عليه بالنقص أو الإخفاق، يقول: «لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك الشيء الذي دُونت أصوله ووضعت قواعده منذ أرسطو، وإنّما نعني به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئًا بغير مقياس يستمد معاييره من واقع الوسط الاجتماعي، وما يشتمل عليه من إمكانات. إنّه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يسوغ مقياسًا نظريًا يستنتج به نتائج من مقدّمات محدّدة، غير أنّه من النادر جدًّا أن نعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة»[٢٩].

وغياب المنطق العملي يعني غياب الفاعلية التي تشكّل جانبًا مهمًّا في سلوك الإنسان المتحضّر، والفاعليّة أمرٌ ضروري في ثقافة الفرد المتحرّك صوب الحضارة وإعمار الأرض، وقد فرّط المسلم المعاصر في هذا الأمر أيّما تفريط، فلم يكن ينقصه منطق الفكرة، بقدر ما كان ينقصه منطق العمل والحركة، فهو لا يفكّر ليعمل، بل ليقول كلامًا مجرّدًا، بل أكثر من ذلك، فهو أحيانًا يبغض أولئك الذين يفكّرون تفكيرًا مؤثرًا، ويقولون كلامًا منطقيًّا من شأنه أن يتحوّل في الحال إلى عمل ونشاط[٣٠].

(٤) العلم التطبيقي (الفاعلية):

العلم التطبيقي أو (الصناعة بتعبير ابن خلدون) أحد مقوّمات الثقافة عند مالك بن نبي؛ لأنّه أحد العناصر المشكّلة للسلوك الاجتماعي، وكلّ الفنون والمهن وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم العلم التطبيقي، وعلى هذا الأساس لا تدخل العلوم النظرية التي لا تؤثر في سلوك الإنسان، ولا تكون جزءًا محدّدًا لحركته ونشاطه الاجتماعي، في مفهوم الثقافة من قريب أو بعيد[٣١].

وأهميّة العلم التطبيقي راجعة إلى قيمته الاجتماعية، ولذلك كان للراعي قيمته الاجتماعية في المجتمعات المتحضّرة على أساس ما يقدّمه للمجتمع من خدمة لا يمكن إنكارها أو الاستغناء عنها؛ لأنّ هذه الحرفة وغيرها من المهن وتطبيقات العلوم ضرورية للمحافظة على ديمومة المجتمع واستمرار حركته.

وينتقد مالك بن نبي المجتمعات العربية والإسلامية، التي أساءت فهم هذا النوع من الثقافة، فعوّلت على العلم الذي نتعلمه في

المدارس الرسمية وغير الرسمية، وأهملت الجانب الآخر لهذا العلم الذي يمارس في حياة النّاس في صورة مهنٍ وفنونٍ وتطبيقاتٍ حِرَفيّةٍ، وكانت هذه غلطة كبرى غذّاها الاستعمار بكلّ عناية[٣٢].

كما انتقد بشدّة ما أسماه بحرفية الثقافة أو التعاليم، وعدّه من الأمراض الاجتماعية الخطيرة، ويظهر هذا السلوك الاجتماعي عند أناسٍ امتهنوا العلم وجعلوه حرفة ووسيلة للاسترزاق، وهو الأمر الذي جعل العلم عملة زائفة غير قابلة للصرف، ولذلك كان هذا النوع من الجهل أدهى وأمر من الجهل المطلق، وكان لا بدّ من إزالة هذا المرض حتى يصفو الجوّ لطالب العلم العاقل الجاد[٣٣].

إنّ مشكلة الثقافة إذًا لا تخصّ طبقة اجتماعية دون أخرى، بل تخصّ المجتمع كلّه، بما فيه من أمّيين ومتعلّمين، وأطفال ومربين، وحكام ومحكومين، فهي مشكلة لن يكون حلّها بالأمر السهل الميسور، ولكنّ حلّها سيجعل المجتمعات العربية والإسلامية تخطو أول خطوة نحو النهضة الحقيقية.

وإنّ الحديث عن هذه العناصر الأربعة من الزاوية الاجتماعية والحضارية يحتاج إلى أمثلة وشواهد للإيضاح، قد لا يتسع هذا المقام لذكرها، ولكن ينبغي أن نشير إلى أنّ هذه العناصر هي التي تشكل السلوك الاجتماعي للإنسان، وكلّ عنصر يساهم من زاوية معينة في تشكيل السلوك، وهي التي تعطي للعمل قيمته الحقيقية؛ لأنّ المبدأ الأخلاقي يعطي للنفس الدوافع التي تحرّك الإرادة، والذوق الجمالي يعطي للعمل صورته الجميلة المتقنة، والمنطق العلمي يقود إلى سرعة الإنجاز، والعلم التطبيقي يقدّم الوسيلة المناسبة للإنجاز، وبهذا يستكمل العمل صورته التامّة[٣٤].

وإنّ الترتيب بين هذه العناصر هو الذي يعطي التميّز لحضارة من الحضارات، بمعنى أنّ الترتيب يختلف من حضارة إلى أخرى حسب النظرة المتداولة، التي تبنى عليها الثقافة السائدة، فمثلاً تمتاز الحضارة الغربية بترتيب لهذه العناصر يختلف عن الترتيب الموجود في الحضارة الإسلامية، فالغربيون يقدّمون الذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي، حتى أصبح الجمال المثل الأعلى في الثقافة الغربية كما يقول «تولستوي» في كتابه (ما هو الفن)[٣٥].

الفاعلية. شروطها ومعوقاتها في العالم الإسلامي

أ- مفهوم الفاعلية :

استخدم مالك بن نبي مصطلح الفاعلية[٣٦] كثيرًا في أبحاثه ودراساته للدلالة على النشاط وكثرة العمل مع إتقانه وإجادته، ولعلاقة هذا المصطلح بقضايا الحضارة؛ وضّحه في سياق حديثه عن شروط البناء الحضاري، وذكر أنّ الفاعلية تعني حركة الإنسان في صناعة التاريخ، فإذا تحرّك الإنسان تحرّك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سَكَنَ المجتمعُ والتاريخ[٣٧].

ونقل مفهومًا آخر للفاعلية أو تلك الروح الدافعة للإنسان نحو العمل من المصادر الغربية، فقال: «هي ذلك الشعور القوي في الإنسان، الذي تصدر عنه مخترعاته وتصوّراته، وتبليغه لرسالته، وقدرته الخفيّة على إدراك الأشياء»[٣٨].

والفاعلية جزء من الثقافة التي يتّصف بها الفرد والمجتمع، فالإنسان الفعّال هو القادر على استخدام الوسائل المتوافرة لديه من أجل استخراج أقصى ما يمكن من النتائج، والمجتمع

الفعّال هو المجتمع الذي يتسم نشاطه بالحركة والحيوية وروح المبادرة في صنع شيء له قيمة في الحياة[٣٩].

لقد كان مالك بن نبي كثير النقد للمجتمعات العربية والإسلامية بسبب انعدام الفاعلية لديها، فقال: «ونظرة إلى ما حولنا تكفينا لكي نلاحظ أنّ ضروب نشاطنا غالبًا ما تتّسم بالشلل وانعدام الفاعلية في الجانب الخاص والعام»[٤٠].

وقد عدّ الفاعلية في أعلى درجات سلم القيم في العالم الحديث، قال: «العالم الإسلامي لم يبلغ بعد درجة النشاط أو العمل الفني، الذي يعدّ وحده كفيلاً بتحديد مكانه في العالم الحديث الذي يحتل مبدأ الفاعلية أول درجة في سلم القيم، وهذا المبدأ من أحوج الأمور بالنسبة إلينا»[٤١]، كما عدّ انعدام الفاعلية لدى الشعوب العربية والإسلامية من أهم أسباب تراجعها الحضاري والديني في العصر الحديث. قال: «ألسنا نشعر مثلاً بأنّ ديننا، أوضح - من حيث الصحة - من شمس النهار، وأنّه إلى حدّ ما وبسببنا نحن، وبسبب تقاعسنا وتكاسلنا ونومنا في النهار فقدَ بعض صلاحيته»[٤٢].

وتتّصل الفاعلية عند الإنسان بالبناء النفسي الذي تفرضه دوافع دينية واجتماعية كثيرة، ولكنّ وجودها عند بعض الأفراد في مجتمع ما لا يعني بالضرورة اتجاه المجتمع نحو التحضّر والنهضة؛ إذ لا بدّ من انتشارها في الجماعة كلّها؛ لتتجه الجهود الجماعية كلّها نحو البناء وصناعة التاريخ، وتحقيق هذا الأمر في الجماعة أمرٌ تحتّمه ظروف نفسية، وأسباب اجتماعيّة خاصّة.

ولعل من أبرز سمات فكر مالك بن نبي حديثه المتواصل عن فكرة الفاعلية، وهي الفكرة التي ربطها بشروط الحضارة في العصر الحديث، قال: «العالم الثقافي في العالم الإسلامي اليوم ليس في المسرح الذي يدور عليه صراع الفكرة مع الشيء أو مع الوثن، وإنما هو أيضًا مسرح المعركة الذي ينبغي أن ينتصر في صراع آخر، يفرضه عليه منطق الفاعلية؛ إذ ينبغي على الفكرة الإسلامية لكي تقاوم الأفكار الفاعلية والخاصّة بمجتمعات القرن العشرين المتحركة، أن تسترد فعاليتها الخاصّة، بمعنى أن تأخذ مكانها من بين الأفكار التي تصنع التاريخ»[٤٣].

إذاً لم تحقق المجتمعات الإسلامية، التي بدأت النهضة في العصر الحديث، شروط الفاعلية الضرورية في هذا الطريق الصعب والشاق، الذي يفرض على سالكه حزمًا ونشاطًا وحيويةً من أجل النمو والبقاء والاستمرار.

ب - الفاعلية، شروطها ومعوّقاتها:

يعزو كثير من المسلمين قلّة الوسائل المتاحة والإمكانات الماديّة الموجودة لديهم، وهم يرون أن النهضة الحضارية لا بدّ لها من وسائل كبيرة للتغلّب على المشكلات الصعبة، مثل الفقر والأميّة، والبطالة والكساد، والرشوة والفساد، وغير ذلك من المشكلات، أما مالك بن نبي فكان يرى غير ذلك؛ لأنّ الانطلاق نحو التحضّر- في رأيه - لا يحتاج من الإنسان سوى تلك الإمكانات المتاحة لديه في بيئته، والتي عبّر عنها بكلمة «التراب» في المعادلة الحضاريّة التي وضعها على النحو الآتي:

الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت.

ودليله على ذلك أنّ المجتمعات المتحضّرة لم

تكن تملك ساعة انطلاقها سوى الأشياء الضرورية الأوليّة، وسنّة الله في التغيير تبدأ من الإنسان نفسه، حين يعرف كيف يستثمر المعطيات الموجودة لديه؛ ليحقّق بها المعجزات في ميدان الحضارة والبناء(٤٤).

وحين تحدّث عن مشكلة الإنسان المسلم في العصر الحديث الذي كان قد عرف الحضارة يومًا، ثم خرج منها بعد ذلك حين فقد فاعليته ومسوّغات وجوده، ذكر مجموعة من معوّقات الفاعلية، واقترح حلولاً نظرية من أجل تجاوزها نوجزها فيما يأتي:

(١) فقدان المسوغات:

والمسوغات هي الدوافع النفسية التي تدفعُ الإنسان إلى إيجاد نشاط فعّال في المجتمع، وهي من الشروط الأساسية للفاعلية؛ لأنّ الإنسان حين يجوز المسوغات، يملك شعورًا خاصًّا يدفعه إلى العمل والإنجاز، ويحثّه على الحركة والنشاط، مهما كانت الظروف والأسباب.

والمسوغات عند مالك بن نبي عنصرٌ ضروري لقيام أيّ حضارة؛ لأنّها توجدُ العمل والنشاط، وتوجّه الطاقات الاجتماعيّة، وتدفع الحركة الفردية والجماعيّة إلى أعلى قمّة، يقول مالك: «إنّ المسوغات هي التي تحرّك الطاقات الاجتماعية وتوجّهها إلى أعلى مستوى من مستوى الحيوان، الذي يحيا حياة فردية، وهي التي تدفعها إلى مستوى مصلحة الآخرين، فإنّ فكرة الفاعليّة أو التوتر تمسّ الواقع الاجتماعي في كل الظروف، بحيث يضعها كلّ مجتمع أولا يضعها وراء أعماله وسلوكه، فالتوتّر حالة اجتماعية دلّ التاريخ على أنّها تنشأ في ظروف معينة، ثم تزول في ظروف أخرى، وأنّ المسوغات هي التي تكوّن الدوافع الإنسانية، التي تدفعُ النشاط إلى أعلى قمّة»(٤٥).

إنّ فقدان المسوغات في مجتمع ما يعني فقدان وجوده الاجتماعي، فينقلب مع مجتمع متحرّك فعّال إلى مجتمع جامد بطّال، ويصبح كلّ فرد من أفراده عاجزًا عن تقديم أي شيء له قيمة للآخرين، بل إنّه في أحيان كثيرةٍ يفقد الرغبة في الحياة، ويفضّل الاستقالة منها عن طريق الانتحار المادي أو المعنوي، ومن هنا كان فقدان المسوغات في أيّ مجتمع من المجتمعات يعني السقوط في هاوية العجز والوهن والتبعية للغير.

ويرى كذلك المسوغات والدوافع التي جاء بها الإسلام كان لها - ولا يزال - دورٌ كبيرٌ في إحداث ذلك التوتّر الاجتماعي، الذي دفع المسلمين إلى العمل بقوّة وفاعلية، لا مثيل لها في التاريخ، يظهر ذلك - مثلاً - في موقف الصحابي الجليل «عمار ابن ياسر» الذي حمل حملين بدل حملٍ واحدٍ، كما كان يفعل كل صحابي في مشروع بناء المسجد النبوي(٤٦).

إنّ فقدان المسوغات أحد المعوّقات الأساسية التي جعلت المسلم في هذا العصر يشعر بأنّه عاجز عن الإبداع والعمل بإرادة فولاذية، وهو الأمر الذي أسهم في قلّة نشاطه، وفتور عزيمته، وتراجع فاعليته.

ويرى مالك بن نبي أنّ الفاعليّة تكون أقوى ما تكون في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع، وأقوم التوجيهات، وأنشط الحركات(٤٧)، وإنّ على المسلم اليوم أن يشعر بأنّه يملك شيئًا يمكن أن يقدّمه للآخرين، فإن لم يكن ذلك ممكنًا في مجالات العلوم والتقنيات، فهو في مجالات الأخلاق والقيم

والمبادئ الإنسانية ممكن وضروري، وقد أصبح على كلّ شعب تقديم ما يملك من إمكانات حتى يحقّق مكانته بين الشعوب، فإذا تحقّق هذا في فكره وسلوكه فسيمنح لرسالته الحضارية هذه الشروط اللازمة للفاعلية والنشاط.

(٢) ضعف الإيمان:

الإيمان منبع الطاقة الإنسانية، وهو الذي يبعث الروح في النفس الإنسانية، وينقلها من عالم الأموات إلى عالم الأحياء، ويجعلها تخطو خطوتها الأولى في طريق الحضارة، ويكون ذلك حين تشعر للمرة الأولى برسالتها الاجتماعية، وقد ذكر مالك بن نبي أنّ الحضارة تولد مرتين: أمّا الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأمّا الثانية: فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس؛ أي دخولها في أحداث التاريخ[٤٨].

فأيّ حضارة في طور النشوء لا بدّ أن تبنى على فكرة دينية تدخل إلى الضمائر والنفوس، فتهبها الإيمان الذي يجعلها تنطلق بقوة وعزيمة؛ لتحقيق رسالتها ومبادئها، ومن هنا كان الإيمان في جميع الديانات والحضارات الإنسانية الدافع الأول إلى تحقيق الفاعلية والإرادة والإنجاز، وأمّا فقدان الإيمان فمعناه السقوط في هاوية العجز والغثائية، يقول مالكٌ: «أما حين يصبح الإيمان جذبيًّا دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإنّ رسالته التاريخية تنتهي على الأرض؛ إذ يصبح عاجزًا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنّه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم»[٤٩].

فالإيمان قوة دافعة لطاقات المجتمع نحو العمل والأداء المتقن، وأمّا حين يكون الإيمان عقيدة فردية تطلب النجاة في الآخرة فقط، كما هي الحال عند أولئك المنعزلين عن الحياة، فإنه لا يجدي شيئًا في حلّ مشكلات الحياة ومواجهتها، ويوضّح مالك بن نبي هذه القضية قائلاً: «إنّ الإيمان لم يفقد مطلقًا سيطرته في العالم الإسلامي، حتى في عهود الانحطاط، بل إنّ هذه الملاحظة تصبح جوهرية حين يكون الأمر أمر تقويم أخروي للقيم الروحية، أمّا حين نتناول المشكلة من الوجهة التاريخية والاجتماعية فينبغي ألاّ نخلط بين نجاة المرء في عاقبة أمره بتطوّر المجتمعات»[٥٠].

فضعف الإيمان أحد معوّقات الفاعلية عند المسلمين في هذا العصر، وهو الأمر الذي أدى إلى ذلك العجز والتراجع في مجالات الحياة المتعدّدة، ولا سيما في الاستفادة من المعطيات العلميّة والفكريّة والثقافيّة في العصر الحديث.

إنّ المسلم اليوم بحاجة إلى وقود يدفعه للحركة بفاعلية، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بالإيمان الكامل بعقيدته الإسلامية، ورسالته الحضارية، يقول مالك بن نبي: «إنّ المسلم لا يستطيع أن يقوم برسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، إلاّ إذا حقّق كمنطق خاص لرسالته كلّ شروط الاقتناع، وكلّ شروط الإقناع»[٥١].

ويقصد بشروط الاقتناع أنّ يقتنع المسلم بأنّ له رسالة حضارية يجب أن يقدّمها للآخرين، ولا يكون ذلك إلاّ بتغيير من داخل نفسه، ثم في السعي إلى تغيير محيطه الاجتماعي الخاص ومحيطه العالمي، وأمّا شروط الإقناع فتكون في أعماله المتقنة، وأخلاقه القويمة، وسلوكياته المتوازنة الجالبة لاحترام الآخرين.

(٣) عدم الشعور بالخطر:

يرى مالك بن نبي أن عدم الشعور بالخطر أحد معوّقات الفاعلية عند المسلم المعاصر؛ لأنّ الشعور بالخطر هو السبب الذي يضع الإنسان أمام تحدّي مشكلاته، ويشكّل عنده ما يسمى بحالة «إنقاذ»، وأول ما يكون من أثر هذه الحالة أنّها تحرمه الشعور بالاستقرار بما يعتريه، ويسيطر على مشاعره قلق لا يمكن دفعه إلاّ بتغيير الوضع[٥٢].

وقد وضّح هذه الفكرة بأسلوب المقابلة بين جيله وجيل آبائه وأجداده، فقال: «نحن إذ يعترينا القلق في حياتنا نشعر بأنّا قد ولدنا ولادة جديدة، فقد عشنا قرونًا طويلة لا نشعر فيها بأي قلق، فحياة جدّي - رحمه الله - كان يحتويها جوٌّ من الطمأنينة، فقد كان رجلاً فاضلاً مؤمنًا يقوم بواجباته كمسلم، ولكنّه لا يشعر في يومٍ من الأيام بوجود مشكلة في حياته، ثمّ أتى من بعده جيل هو جيل أبي، فبدأت المشكلات تواجهه رويدًا رويدًا، وبدأ يشعر شيئًا ما بالقلق، ثم أتى جيلنا فتعلّقت على رأسه آلاف من المشكلات، ونقط الاستفهام ملحّة للجواب عنها، ملحّة لدراستها؛ لأنّها تتصل بجوهر الحياة، بجوهر كياننا»[٥٣].

ولكن قد لا يكون الشعور بالخطر باعثًا دائمًا على القلق الذي يدعو إلى الحركة نحو التغيير؛ إذ لا بدّ أن يصاحب هذا الشعور دوافع إيمانيّة، ومبادئ قويّة، فكثير من الشعوب والأمم تحاصرها المشكلات والتحديات، ويعتريها شعور بالخطر، ولكنّها لا تتحرك نحو تغيير حالها، لافتقارها إلى الدوافع الإيمانية الضرورية في مثل هذه الظروف.

إنّ تحقيق شروط الفاعلية، كما يرى مالك بن نبي، يقتضي وجود حالة من القلق والتوتّر تدفع إلى الحركة والتغيير، والقلق والتوتّر شرطان أساسيّان للفاعلية، التي توجد الإرادة، «لأنّ ملاك الأمر هو الإرادة، فمتى وجدت الإرادة وُجد كل شيء»، كما يقول شكيب أرسلان[٥٤].

(٤) التقليد:

التقليد هو الصورة المعاكسة لمصطلح الاجتهاد الذي عرّفه علماء الأصول ببذل الجهد والوسع في استنباط الأحكام من الأدلة الشرعيّة، وأمّا التقليد الذي ذمته الشريعة الإسلامية فهو أخذ الأشياء كما هي دون إعمال الفكر والبحث عن الدليل، وقد كان عاملاً طارئًا على العالم الإسلامي، ولم يكن معروفًا في القرون الأولى، وتوافرت جملة من الأسباب النفسيّة والاجتماعيّة أدّت إلى ظهوره في القرون المتأخرة، منها قصور الهمم عن الاجتهاد بعد أن بدأ المجتمع الإسلامي يفقد شيئًا فشيئًا مسوغاته الاجتماعية[٥٥].

وقد حذّر مالك بن نبي من التقليد، وعدّه من عوامل الإعاقة في الفكر والعمل، قال: «إنّ التقليد الخَلفي يقتضي التخلي عن الجهد الفكري حتمًا؛ أي عن الاجتهاد الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي»[٥٦].

وإذا كان الاجتهاد قوة محركة للطاقات الفكريّة نحو العمل والفاعليّة، فإنّ التقليد عامل يصيب تلك الطاقات بالسلبية والوهن، فهو يؤثّر سلبيًّا في التفاعل الحضاري وتقدّمه، وإنّ من يتأمل حال الأمم التي سلكت سبيل التحضّر، يدرك أنّها تخلصّت منذ البداية من الأفكار الميّتة الموروثة، وجدّدت قاعدتها الفكرية والثقافية للاجتهاد والبحث العلمي، حتى يبقى المجتمع متجدّدًا في

فكره وفاعليّة ثقافيّة، وهو ما حدث لليابان حين اتخذ موقفًا تاريخيًّا من الأفكار الموروثة من عهد «الشوغون»[٥٧].

إنّ التقليد مرض من الأمراض الفكريّة التي أثّرت بصورة واضحة في انحسار الحضارة الإسلامية، بسبب كونه أحد الأسباب المعطّلة للفاعليّة الفكريّة، ويرى مالك بن نبي أنّ تقليد حضارة الاستعمار كان منهجًا خاطئًا في مسيرة النهضة العربيّة والإسلاميّة الحديثة[٥٨]، وإنّ إعادة روح الاجتهاد، وتشجيع روح المبادرة، وتوفير الإبداع، مع إعطاء الحوافز الماديّة والمعنويّة، كلّ ذلك من شأنه إعادة الفاعليّة والنشاط لمجتمعاتنا.

(٥) النظرة الخاطئة إلى الأشياء:

يرى مالك بن نبي أنّ نقصان الفاعلية في المجتمعات الإسلامية ناتج - أيضًا - عن مواقفنا تجاهَ الأشياء؛ لأنّنا إمّا أن ننظر إليها على أنّها سهلة، وإمّا أنّها مستحيلة، وكلتا النظرتين تنقصان من الحركة والنشاط؛ لأنّ السهولة تقود إلى نشاط أعمى، وأما الاستحالة فتصيب النشاط بالشلل[٥٩].

إنّ نظرة المسلم إلى الأشياء ينبغي أن تتسم بالإيجابيّة التي لا إفراط فيها ولا تفريط، وهذه النظرة المتوازنة ستمكّنه من التفاعل مع الواقع بثقة وعزم، وفاعليّة وحزم؛ لأنّه يُدرك أنّه يستطيع التأثير في الأحداث وتوجيهها، وأنّ عليه تقديم العمل الصائب المتقن؛ ليحصل على أفضل النتائج.

وهناك قضيّة أخرى تتّصل بموقف المسلم تجاه الأشياء، وهي اعتقاد بعض المسلمين بأنّ العمل الناجح قد لا يؤدي بالضرورة إلى أفضل النتائج، وهذه النظرة قد تقود إلى التقصير في العمل؛ لأنّ «اعتقاد المسلمين بأنّ النجاح ليس نتيجة حتميّة للسعي الصالح هو من أشدّ المعوّقات التي تمنع المسلمين من مراجعة أعمالهم ونقدها؛ لأنّهم لا يفترضون فيها الخطأ، بل يفترضون أنّها كانت صائبة، ولكن لم تأتِ النتيجة لأمرٍ أراده الله»[٦٠].

إنّ النظرة الإيجابية إلى الأشياء التي تنفي عنها الصعوبة كما تنفي عنها السهولة، تؤدي إلى إعادة تشكيل عقل المسلم، وتغذيته بالتفاؤل وروح المبادرة في كلّ شيء، وتزويده بالطاقة والفاعليّة في نشاطاته وأعماله المختلفة، فإذا تحقّق ذلك وانتشر في الجماعة المؤمنة برسالتها الحضاريّة، عاد المسلم إلى أداء دوره في الحياة.

(٦) الحقوق والواجبات:

إنّ من معوّقات الفاعلية عند المسلم مطالبته بالحقوق قبل القيام بالواجبات، وقد تشكّلت هذه الثقافة عبر تراكمات تاريخيّة، كان المسلم يحصل فيها على حقوق دون القيام بأيّ واجبات، الأمر الذي أدّى إلى تراجع في إنجاز الأعمال، وخلل كبير في الرؤية إلى قضية الحقوق والواجبات، وتقديم الأشياء وتقديرها على حسب الجهود والأعمال.

ويرى مالك بن نبي أنّ بناء الحضارات يبدأ في حقيقته من مرحلة الواجبات، التي يقوم بها كلّ فرد من أفراد الأمّة، وهذه الواجبات، التي إن قامت بها الجماعة كلّها، تشكّل الجسم السليم المعافى النشيط، الذي يستطيع القيام بدوره الاجتماعي والحضاري، يقول مالك: «إنّ التاريخ لا يبدأ من مرحلة الحقوق، بل من مرحلة الواجبات المتواضعة في أبسط معنى الكلمة، الواجبات

الخاصّة بكلّ يوم، بكلّ دقيقة، لا في معناها المعقّد كما يعقّده عن قصد أولئك الذين يعطلون جهود البناء اليومي بكلمات جوفاء، وشعارات كاذبة، يعطّلون بها التاريخ، بدعوى أنّهم ينتظرون الساعات الخطيرة والمعجزات الكبيرة»[٦١].

فالقيام بالواجبات قبل المطالبة بالحقوق أحد الحلول لمشكلة الفاعليّة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى المسلم أن يعلم أنّ دوره اليوم يقتضي منه تقديم جهود مضاعفة، وواجبات كثيرة لتعويض تأخّره في مستويات الحياة المختلفة.

ج - أهمّية الوقت في المشروع الحضاري:

الوقت هو العنصر الثالث في المعادلة الحضارية، وهو عنصر أساسيٌّ في البناء والنهضة الحضارية، وذلك لقيمته الكبيرة عند صنّاع التاريخ، فهو ثروة وعملة نادرة، لا يضاهيها الذهب والفضة، وما من شعب يستيقظ من سباته العميق، إلاّ ويصبح عنده للوقت قيمة لا تقدّر بثمن، ولا تقوّم بمال، وتستمر هذه القيمة حيّة في نفوس أبنائه حتى تنتهي دورة الحضارة.

إنّ الشعوب التي دخلت التاريخ المعاصر قد عرفت الفاعليّة في مجالات الحياة المختلفة بسبب تقديرها للوقت، وأهمّيته في اللحظات الحاسمة التي تغيّر مصير الأمم والمجتمعات، وأمّا «الشعب العربي والإسلامي اليوم فحظّه من الساعات اليومية كحظّ أي شعب متحضّر، ولكن عندما يدقّ الناقوس مناديًا الرجال والنساء والأطفال إلى مجالات العمل في البلاد المتحضّرة، أين يذهب الشعب الإسلامي؟ تلكم هي المسألة المؤلمة، فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئًا يسمى الوقت، ولكنّه الوقت الذي ينتهي إلى عدم؛ لأنّنا لا ندرك معناه ولا تجزئته الفنيّة؛ لأنّنا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتّصلُ اتصالاً وثيقًا بالتاريخ»[٦٢].

لقد أصبحت فكرة استثمار الوقت بصورة علميَّة للحصول على أفضل النتائج في الأعمال والنشاطات المختلفة - حتى في مجالات الرياضة والتسلية - فكرة خاضعة للمنطق والتخطيط، وأصبح الوقت كما يرى مالك بن نبي علمًا خاضعًا للمنطق، يمكن تسميته (علم الزمن)، ففي المجتمعات المتمدّنة يحاولون إخضاع كلّ شيء للمنهجيّة العلميّة، حتى في مجال السياسة أصبحوا يقولون: «إنّ سياستنا لا تخطئ لأنّها علم».

لم يتحدّد مفهوم الوقت عند المسلم من حيث دخوله في الفكرة والنشاط، مع أنّ شعائر الإسلام كلّها تؤكّد قيمة الوقت، ويرى مالك بن نبي أنّ التربية هي الوسيلة الكفيلة بتعليم المسلم (علم الزمن)، «وذلك بأن نعلّم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميًّا لأداء واجبٍ معين، فإذا خصّص كلّ فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمّة منتظمة وفعّالة، فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية، في جميع أشكالها العقليّة، والخلقيّة، والفنيّة، والاقتصادية، والمنزليّة»[٦٣].

إنّ تحقيق الشروط الموضوعيَّة للفاعلية في حياة العرب والمسلمين، لا يكون إلاّ بتخطيط الأعمال وفق توقيت دقيق، وإعادة النظر في وقت العمل ووقت الفراغ على حد سواء؛ كي يتمكّن المسلم من تعويض تأخّره الكبير في هذا الجانب المهمّ، وإنّ هذا لا يعني السرعة فقط في تنفيذ المشاريع، فاحترام الوقت لا يتوافر لأي إنسان أو

مجتمع، إنّما يتوافر للإنسان أو المجتمع الذي خضع للتوجيهات الأربعة السابقة: التوجيه الأخلاقي، والتوجيه الجمالي، وتوجيه النشاط والفاعلية، وتوجيه العلم التطبيقي[٦٤]، فالثقافة إذا ما تكوّنت في مجتمعٍ نشأت فيه تلقائيًّا شبكة الصلات الاجتماعية والثقافيّة، وتحدّدت فيه فعاليّة الفرد[٦٥]، ولا يكون ذلك إلاّ بتغيير النفوس أولاً، والذي يعني إعطاءها القدرة على تجاوز الوضع المألوف وفق سنّة الله الاجتماعية في التغيير، التي وردت في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٦٦].

خاتمة:

تتميز شخصية مالك بن نبي في مجال الفكر بالقدرة على تحديد المشكلات الحضارية، وتحليلها بالمنهجية العلميّة، ودراستها بأسلوب هادئ عميق، واتباع وسيلة المقابلة في البيان والتوضيح والاستنتاج، مع الرغبة الشديدة في تأصيل الأفكار التي يعرض لها، وإرجاعها إلى المصادر الإسلامية .

وقد كان تأثره بالثقافة الغربية عاملاً إيجابيًّا في ثقافته، فاستفاد منها في صياغة نظرياته عن الحضارة والثقافة، وكان تعمّقه فيها، ومعرفته لمصادرها ودوافعها وأهدافها الخفيّة سببًا في تحرّره من نفوذها، ويظهر ذلك في موقفه من الاستعمار، ونظرته إلى الاستشراق، وعلاقته بقضية الصراع الفكري في البلاد المستعمرة .

وأمّا الثقافة التي تحدّد مفهومها من خلال السلوك الاجتماعي للإنسان، فلها عناصر ومقوّمات، فالإنسان المثقّف هو الذي يمتلك قدرًا كبيرًا من الدوافع ومسوّغات الانطلاق نحو البناء الحضاري، وأصبح قادرًا على صناعة التاريخ، وذلك بعد أن اجتمعت في سلوكه عناصر أربعة هي: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والعلم التطبيقي، وإنّ حلّ مشكلة الثقافة لا تخصّ طبقة اجتماعية دون أخرى، بل تخصّ المجتمع كلّه بجميع طبقاته، وهي مشكلة لن يكون حلّها إلا بالتربية والتوجيه وامتلاك إرادة التغيير.

وتعد الفاعلية في أعلى درجات سلم القيم في العالم الحديث، وهي تتصل بالبناء النفسي عند الإنسان، الذي تفرضه دوافع دينية واجتماعية كثيرة، ولكنّ وجودها عند بعض الأفراد في مجتمع ما، لا يعني بالضرورة اتجاه المجتمع نحو التحضّر والنهضة؛ إذ لا بدّ من انتشارها في الجماعة كلّها.

وإنّ تحقيق الشروط الموضوعيّة للفاعلية في حياة العرب والمسلمين لا يكون إلاّ بإزالة معوّقاتها المتمثلة في: فقدان المسوّغات، وضعف الإيمان، وعدم الشعور بالخطر، والتقليد، والنظرة الخاطئة إلى الأشياء، والحقوق والواجبات.

وبتخطيط الأعمال وفق توقيت دقيق، وإعادة النظر في وقت العمل ووقت الفراغ على حدٍّ سواء؛ كي يتمكّن المسلم من تعويض تأخّره الكبير في هذا الجانب المهمّ، وإنّ هذا لا يعني السرعة فقط في تنفيذ المشاريع، فاحترام الوقت لا يتوافر لأي إنسان أو مجتمع، إنما يتوافر للإنسان أو المجتمع الذي خضع للتوجيهات الأربعة السابقة، التي تكون وفق سنّة (غيّر نفسك تغيّر التاريخ).

إنّ القراءة النقديّة لأفكار مالك بن نبي توصل إلى أنّ نظريته في الثقافة، وفي التغيير الاجتماعي، نظرية متكاملة العناصر والأجزاء، وهي تمثّل إضافات جديدة في هذا المجال المهمّ، بسبب أصالتها وعمقها، وطريقة معالجتها والمشكلات الاجتماعية المعاصرة[٦٧]. ■

الحواشي

١. انظر فهرسًا لبعض الأعمال الفكرية عن مالك بن نبي في كتاب (مالك بن نبي ومشكلات الحضارة): ١٩٨ - ٢٠٤.
٢. ط٣، دار الفكر بدمشق ١٩٩٣م.
٣. مذكرات شاهد للقرن: ٢٣٥، ٢٣٦.
٤. انظر: قراءة في فكر مالك بن نبي، مجلة البيان (إنجلترا)، ع١٤، تشرين أول (أكتوبر) ١٩٨٨م.
٥. الوظيفة الحضارية لأفكار مالك بن نبي :٤٢.
٦. انظر جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي:٢٤
٧. مالك بن نبي مسيرة رجل الحضارة ، مجلة رؤى (باريس) ع١٢، جوان جويليه ٢٠٠١م.
٨. مذكرات شاهد للقرن:٢٠٢ وما بعدها.
٩. انظر : جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي:٩، ١٠.
١٠. المصدر نفسه:١٠.
١١. ينظر: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي:٦٧.
١. مقدمة وجهة العالم الإسلامي:٩.
١٣. ط دار عمارة القاهرة.
١٤. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث:١١.
١٥. الظاهرة القرآنية:٥٤.
١٦. انظر مثلا: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية: ١/٩، ١٠.
١٧. انظر: مشلكة الثقافة:٧٠.
١٨. انظر: شروط النهضة :٨٩.
١٩. الرعد:١١.
٢٠. انظر: تأملات:١٤٨.
٢١. انظر: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: ١٩،
٢٢. شروط النهضة:٩٠.
٢٣. الأنفال:٦٣.
٢٤. شروط النهضة :٩٥، ٩٦.
٢٥. المصدر نفسه:١٠٠، ١٠١.
٢٦. مشلكة الثقافة:٨٢.
٢٧. المصدر نفسه:٩٨.
٢٨. المصدر نفسه:١٠٠.
٢٩. المصدر نفسه:١٠٢.
٣٠. المصدر نفسه:١٠٣.
٣١. المصدر نفسه:١٠٤.
٣٢. المصدر نفسه:١٠٥.
٣٣. المصدر نفسه:٩٠، ٩١.
٣٤. انظر مالك بن نبي من حيث البناء الجديد:٧٦.
٣٥. تأملات:١٤٨.
٣٦. اختار مجمع اللغة العربية مصطلح الفاعلية في مقابل كلمة Efficiency في اللغة الإنجليزية للدلالة على وصف الفعل بالنشاط والإتقان، انظر المعجم الوسيط مادة (فعل).
٣٧. تأملات:١٢٥، ١٢٦.
٣٨. شروط النهضة:٦٣.
٣٩. انظر مشكلة الثقافة:٨٥، ٨٦.
٤٠. المصدر نفسه: ٨٢.
٤١. وجهة العالم الإسلامي :١٦٦.
٤٢. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين:٦١.
٤٣. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي :١٤٣.
٤٤. انظر : شروط النهضة:١٤٤.
٤٥. تأملات: ٣٨.
٤٦. المصدر نفسه: ٣٨.
٤٧. المصدر نفسه: ٢٤.
٤٨. شروط النهضة:٦١.
٤٩. وجهة العالم الإسلامي :٣٢.
٥٠. المصدر نفسه:٣٢.
٥١. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين:٥٣.
٥٢. تأملات: ١٣٢.
٥٣. تأملات:١٢٢.
٥٤. لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم:٧٩.
٥٥. الاجتهاد مقتضيات العصر:١٤٧.
٥٦. وجهة العالم الإسلامي :٨٦.
٥٧. في مهب المعركة: ١٣٤.
٥٨. تأملات:٢١١.
٥٩. وجهة العالم الإسلامي :٨٨.
٦٠. العمل قدرة وإرادة:٩٢، ٩٣.
٦١. في مهب المعركة:٧٨.
٦٢. شروط النهضة: ١٤٦.
٦٣. المصدر نفسه: ١٤٧.
٦٤. ينظر: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي دراسة تحليلة في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي :١١٠.
٦٥. حديث في البناء الجديد :٧٠.
٦٦. الرعد١١.
٦٧. التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي: ٢٨٦، ٢٨٧.

المصادر والمراجع

- **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، لمحمد هاشم الأيوبي، دار الفكر، عمان - الأردن.
- **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، لمالك بن نبي، دار عمار، القاهرة، د.ت.
- **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي**، لنورة خالد السعد، ط١، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، لإبراهيم عاصي، مؤسسة الأقصى، بيروت، ١٩٧٣م.
- **حديث في البناء الجديد**، لمالك بن نبي، تر.عمر مسقاوي، المكتبة العصريّة، صيدا - لبنان، د.ت.
- **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- **شروط النهضة**، لمالك بن نبي، تر.عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٩م.
- **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، لشايف عكاشة، ط١، دار الفكر ، دمشق، ١٩٨٦م.
- **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق،١٩٨٦م.
- **الظاهرة القرآنية**، لمالك بن نبي، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥م.
- **العمل قدرة وإرادة**، لسعيد جودت، دار الثقافة للجميع، بيروت.
- **فكرة كومنولث إسلامي**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠م.
- **في مهب المعركة**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- **قراءة في فكر مالك بن نبي**، لمحمد العبدة، مجلة البيان، ع١٤، إنجلترا، ١٩٨٨م.
- **مالك بن نبي مسيرة رجل الحضارة**، لمولود عويمر، مجلة رؤى، ع١٢، باريس،٢٠٠١م.
- **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة**، لزكي ميلاد، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨م.
- **مذكرات شاهد للقرن**، لمالك بن نبي، ط٣، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٣م.
- **مشكلة الثقافة**، لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م.
- **مصادر الشعر الجاهلي**، لناصر الدين الأسد، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.
- **مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي**، لآمنة تشيكو، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.
- **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، لمجموعة من المؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس ١٩٨٥.
- **وجهة العالم الإسلامي**، لمالك بن نبي، تر. عبد الصبور شاهين، ط٥، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- **الوظيفة الحضارية لأفكار مالك بن نبي**، لعبد الحليم عويس ، مجلة الفيصل، ع١٩٦، الرياض، ١٩٩٣م.

الشعر الهندسي المرسوم

بين القديم والحديث

مقاربة نظرية

أ. عيسى محمد صالح
جامعة الموصل - العراق

الشعر صناعة، لا شك في ذلك، فإذا ما استفتينا نقدنا القديم في أمر الشعر وماهيته، ومدى تحقق ما جزمنا به، فإننا نجد دلالة الصناعة - وما إليها - تلقي ظلالها - وبحسب مفهومهم للصناعة - على نظرتهم للشعر... من ذلك ما ينقله الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه «خير صناعات العرب أبيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته، يستميل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم»[١]، فغاية المرء - بحسبه رضي الله عنه - إذا ما أراد حاجة أن يعمد إليها بخير ما يستطيع، هي صناعة الشعر، ونبقى مع الجاحظ، وفي موضع آخر، وهو يتحدث عن العرب في صوغهم لأشعارهم.... إذ يقول: «ووصفوا كلامهم في أشعارهم، فجعلوها كبرود العصب، والحلل والمعاطف، والديباج، والوشي وأشباه ذلك»[٢]، فصناعة الثياب من تلوين وتطريز وتنسيق تعكس براعة الصانع ومهارته، الأمر الذي يجعل القلوب تميل إليه، وكذا الحال مع الشعر.

وقرن أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) بين الكتابة والشعر في واحد من عيون المكتبة العربية، هو (كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر)[٣]، وهذا عنوان صريح لا يحتاج إلى بصيرة ناقد أو جهد متأمل في إيضاح دلالته، وكشف مضمونه. فالشعر عند العسكري كما عند سابقه صناعة.

وكما هي الحال مع الصناعات في كثرتها وتعددها، فكذلك الأمر مع الشعر في تلوّنه وتشكّله... والنتيجة أن عقد النقاد وقتها العديد من المقارنات المفهومية بين الشعر وبين ما عرفوه من صناعات. فالجرجاني (ت٤٧١هـ) يذهب إلى (أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأما سبيل المعنى، الذي يعبر عنه، سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أنه محال إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العلم وتلك الصنعة، وكذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في معناه فقط، ولما أنا لو فضلنا خاتمًا على خاتم

بأن تكون فضة هذا أجود، أو فصّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، وكذلك ينبغي إذا فضلنا بيتا على بيت من أجل معناه، ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام»[٤].

فمن خلال ما سبق نستطيع أن نجزم بما استفتحنا به من أمر الشعر في كونه صناعة لها أصولها وقوانينها... «وهي صناعة معقدة تخضع لقواعد دقيقة صارمة في دقتها، بحيث لا ينحرف عنها صناع الشعر إلا ليضيفوا إليها قواعد أخرى لا تزال تنمو مع نمو الشعر، وتتطور مع تطوره»[٥].

إذًا... هذا النمو، وذلك التطور، هو الذي يعنينا في مقامنا هذا، التطور في الشكل الشعري (الايقون) الذي انحرف عن مساره الذي عهدناه، ولقرون طويلة من تاريخ مسيرة الشعر العربي، الذي كان يبنى - كما هو معلوم - على نظام الشطرين (المصراعين)، الذي يعد بحد ذاته شكلاً (ايقونًا) لما هو في حياتهم آنذاك من تشكّلات مادية أو كونيّة، وإلى ذلك يذهب ابن رشيق بقوله: «... واشتقاق التصريع من مصراعي الباب، ولذلك قيل لنصف البيت مصراع، وكأنه باب القصيدة ومدخلها، وقيل بل هو من الصرعين، وهما طرفا النهار، قال أبو اسحاق الزجاج: «الأول من طلوع الشمس إلى استواء النهار، والآخر من ميل الشمس عن كبد السماء إلى وقت غروبها...»[٦].

وبعد هذه التوطئة اليسيرة نعمد إلى ضالتنا: وهي الشكل الشعري (الايقون) خلال الوريقات اللاحقة، والتي سنقسمها على قسمين اثنين: الأول منها، نقف عبره على التشكيلات الشعرية المستحدثة إبان الحقبة الوسيطة، عارضين إياها بشكل آلي رتيب من غير مناقشة، أو تعليق، الأمر الذي ادخرناه إلى ما بعد القسم الثاني. ولأجل تحقيق عنوان البحث نعرض في ثاني الأقسام، وبالطريقة نفسها بعضًا من النماذج الشعرية الحديثة العربية والغربية على السواء، وكذلك بعض الخطاطات التي يتكئ عليها الكثير من الدارسين والباحثين في توضيح تنظيراتهم النقدية (الحديثة)، والتي تعتمد - النماذج الشعرية والخطاطات التوضيحية - على العلامة الايقونية في أدائها[٧]، منتهين بعد ذلك إلى (كلمة لا بد منها) نوضح من خلالها رؤيتنا لقسمي هذا البحث، وما ورد فيه من نماذج ايقونية.

القسم الأول

يحتوي هذا القسم بعض النماذج الشعرية القديمة المعتمدة على حاسة البصر في أدائها، والتي وقفنا عليها من خلال بعض المصادر التي أفاضت بالحديث عن هذه التشكيلات الايقونية في الشعر:

- الطرد والعكس[٨]:

ونعني به أن ينظم الشاعر قصيدة، فتقرأ على وجوه متعددة، من ذلك:

أ. **المخلّعات** : وتعني باللغة المفككات، ومن ذلك مخلعة الوزير لسان الدين محمد بن عبد الله السليماني الأندلسي الغرناطي المولد، المراكشي الأصل (٦٧٢هـ - ٧٤١هـ)... وهذه صورة أبياتها الاثني عشر. ويمكن أن تقرأ على (٤٦٠ وجهًا) طردًا وعكسًا:

داء شوى	بفؤادي شفه سقم	بمهجتي	من دواعي الهم والكمد
بأضلعي	لهيب تذكو حرارته	من الضنى	في محل الروح من جسدي
يوم النوى	حل في قلبي له الم	وحرقتي	وبلائي فيه بالرصد
توجعي	من الجوى شبت حرارته	مع العنا	قد رثا لي فيه ذو الحسد
جل الهوى	ملبي وجذابه عدم	لمحنتي	من رشا بالحسن منفرد
تتبعي	وجد من تزهو نضارته	اذا انثنى	قاتلي عمدا بلا قود
مصلي الجوى	مولع بالهجر منتقم	ما حيلتي	قد كوى قلبي مع الكبد
بمصرعي	معتد تحلو مرارته	يا قومنا	آخذا نحو الردى بيدي
هدّ القوى	حسنة كالبدر مبتسم	لفتنتي	موهن عند النوى جلدي
مدمعي	قمر تسبي اشارته	اذا رنا	ساطع الأنوار في البلد
قلبي كوى	ملك في الحسن محتكم	لقصتي	وهو سؤلي وهو معتمدي
مودعي	سار لا شطت زيارته	لما جنى	مورثي وجدا مع الأبد

١ - التاريخ الشعري:

يعتمد في أدائه على طريقة ترتيب حروف الهجاء الأصلي، وهي كالآتي «أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ»، بحيث يقابل كل حرف من هذه الحروف رقمًا، يكون بمنزلة المعادل الموضوعي له في عملية حساب التاريخ، التي تتم بجمع أرقام موطن الشاهد التاريخي في التركيب الشعري جمعًا حسابيًا. وهذه الأرقام التي تقابل الترتيب الأبجدي سالف الذكر هي كالآتي:

أ=١، ب=٢، ج=٣، د=٤، هـ=٥، و=٦، ز=٧، ح=٨، ط=٩، ي=١٠، ك=٢٠، ل=٣٠، م=٤٠، ن=٥٠، س=٦٠، ع=٧٠، ف=٨٠، ص=٩٠، ق=١٠٠، ر=٢٠٠، ش=٣٠٠، ت=٤٠٠، ث=٥٠٠، خ=٦٠٠، ذ=٧٠٠، ض=٨٠٠، ظ=٩٠٠، غ=١٠٠٠.

ويخضع هذا الفن لعدة شروط تحكم ضبطه،

وحسن أدائه... «منها أن يتقدم على ألفاظه (أرخ) أو (أرخوا) أو ما دلّ على التاريخ... ومن شروط هذا الفن ألا يكون في بيتين، بل في بيت واحد، ويستحسن أن يقع في عجز البيت أو في قسم العجز»[٩]... هذا فيما يخص هيكلية جملة التاريخ حسب ورودها في النص الشعري، إلا أنّ الحروف التي وقفنا عليها قبل قليل، والتي يقابل كل منها رقمًا معينًا تخضع لشروط هي الأخرى «منها أن الحروف تحسب على صورتها دون مراعاة لفظها. فتحسب - مثلاً - ألف كلمة (فتى) ياء، وتاء التأنيث المنقطة تاء، وغير المنقطة هاء، ولا يحسب المشدد إلا حرفًا واحدًا، والهمزة التي لا كرسي لها لا تحسب شيئًا، ويحسبون ألف الإطلاق ألفا... ويعتقد الباحثون أن للتاريخ الشعري خواص وصفات أهلته لأن يجعل في أنواع البديع . ولهذا يمجه الذوق السليم إذا كان حشوا بلا معنى، أو كان معقدًا، أو لم يرتبط بما قبله، وأحسنه ما كان فيه فائدة تاريخية، كقول ابن المبلط في جلوس السلطان الغازي سليم الثاني سنة ٩٧٤هـ/١٥٦٦م:

يولي مليك العصر وابن مليكه
بعز وتأييد ونصر وسلطان

ودولة ملك قلت فيها مؤرخًا
سليم تولى الملك بعد سليمان[١٠]

إذ إنّ جملة التاريخ - وبحسب ما سبق - هي عجز البيت الثاني: سليم تولى الملك بعد سليمان، والتي يتحقق تاريخها حسب المعادلة التالية:

س^{٦٠} + ل^{٣٠} + ي^{١٠} + م^{٤٠} = ١٤٠ ..... + ت^{٤٠٠} + و^{٦}
+ ل^{٣٠} + ي^{١٠} = ٤٤٦ + أ^{١} + ل^{٣٠} + م^{٤٠} + ك^{٢٠} = ١٢١
... + ب^{٢} + ع^{٧٠} + د^{٤} = ...٧٦٠. + س^{٦٠} + ل^{٣٠} + ي^{١٠} +
م^{٤٠} + أ^{١} + ن^{٥٠} = ١٩١ ⇐ ٩٧٤

ب- **ما لا يستحيل بالانعكاس:** وهو أن يكون عكس البيت أو عكس شطره كطرده من ذلك:

قمر يفرط عمدا مشرق
رش ماء دمع طرف يرمق

قد حلا كاذب وعد تابع
لعبًا تدعو بذاك الحدق

قبسٌ يدعو سناه إن جفا
فجناه أنس وعد يسبق

قر في إلف نداها قلبه
بلقاها دنف لا يفرق

وهذه الأبيات جاءت أساس قراءتها عكسًا في حروفها، لتعطي الأبيات نفسها في حالة قراءتها طردًا. أو تأتي على أساس قراءتها عكسًا في الكلمات، من ذلك:

تيمني من هواه واكمدي
واكمدي من هواه تيمني

حيرني من سناه حين بدا
حين بدا من سناه حيرني

ترشقني بالنبال مقلته
مقلته بالنبال ترشقني

عذبني بالصدود واتلفي
واتلفي بالصدود عذبني

ج- **الطرد مدح والعكس هجاء:** وهو نوعان،

الأول عكس في حروف، والثاني عكس في الكلمات كاملة.

- من النوع الأول:

الطرد مدح

باهي المراحم لابس
كرما قدير مسند

باب لكل مؤمل
غنم عمرك مرفد

- العكس هجاء

دنس، مريد، قامر
كسب المحارم لا يهاب

دفر، مكر معلم
نغل، مؤمل كل باب

ومثال النوع الثاني

- الطرد مدح

حلموا، فما ساءت لهم شيم
سمحوا، فما شحت لهم منن

سلموا، فما زلت لهم قدم
رشدوا، فما ضلت لهم سنن

العكس هجاء

منن لهم شحّت، فما سمعوا
شيم لهم ساءت، فما حلموا

سنن لهم ضلت، فما رشدوا
قدم لهم زلت، فما سلموا

د. الطرد الأفقي مدح، والشاقولي (العمودي) هجاء: من ذلك قول أحد الشعراء

مدح

إذا أتيت نوفل بن دارم	أمير مخزوم وسيف هاشم
وجدته أظلم كل ظالم	على الدنانير والدراهم
وأبخل الاعراب والأعاجم	بعرضه وسرّه المكاتم
لا يستحي من لوم كل لائم	إذا قضى بالحق في الجرائم
ولا يراعي جانب المكارم	في جانب الحق وهد الحاكم
يقرع من يأتيه سن نادم	إن لم يكن قدم بقادم

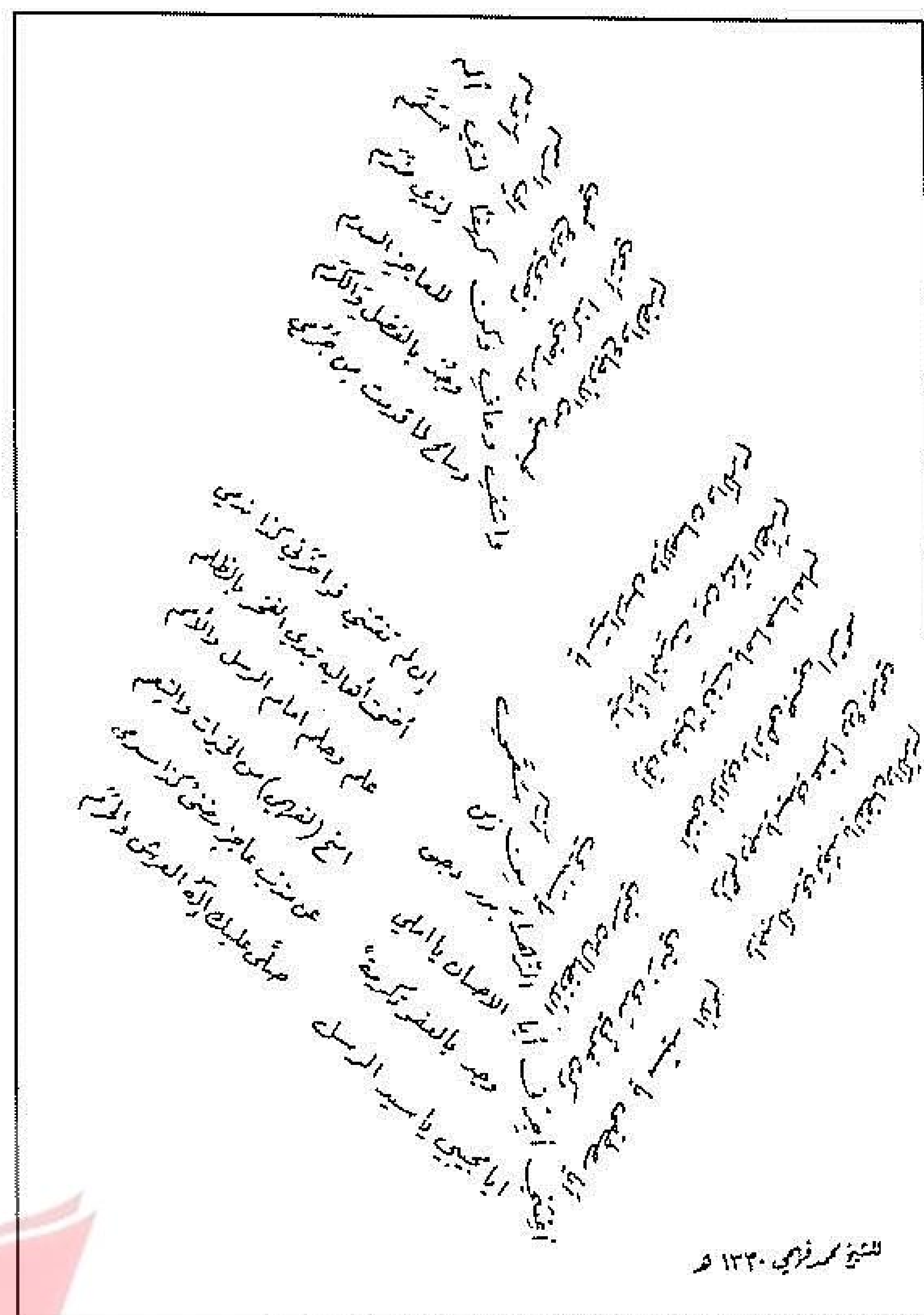
هجاء

٢- التشجير:

هذا اللون من النظم يشاكل تسميته، إذ إنه يشبه الشجرة في هيئتها، من خلال تشابك كلماته التي تحاكي تشابك فروع الشجرة . وما يذهب إليه الرافعي في أن «أخذ هذه التسمية، مما يسمونه بشجرة النسب؛ إذ هما متشابهان في الوضع، متفقان على الجملة في الترتيب»[١١]، هو بالأصل موضوع على أساس علاقة المشابهة بين الشجرة الحقيقية وشجرة النسب المجازية.

ومن نماذج هذا اللون من النظم[١٢]:

النموذج الأول



للشيخ محمد فهمي ١٣٣٠هـ

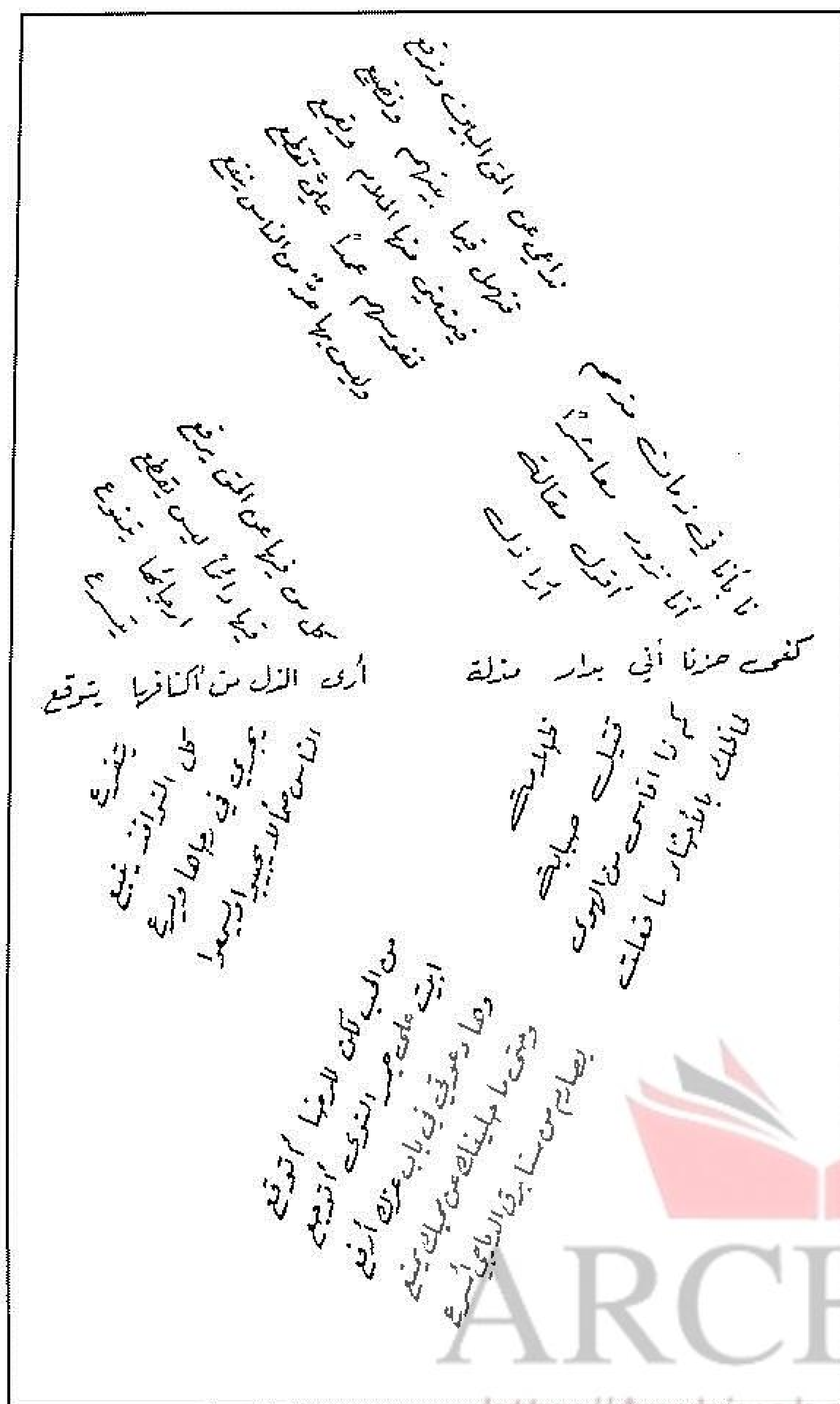
ويمكن قراءة هذا الشكل كالآتي:

بالنسبة لشطر التشكيل ... إضافة إلى شطر التشكيل المركزي ... أغثني أجرني أبا الزهراء من سقمي ... يمكن أن يقرأ:

أغثني أيا مصطفى...، أو: أغثني يا مجيبي../ أغثني أجرني وكن غوثي...، أو : أغثني أجرني وجد بالعفو.../ أغثني أجرني أبا الأفضال...، أو أغثني أجرني أبا الإحسان.../ أو أغثني أجرني أبا الزهراء يا سندي، أو : أغثني أجرني أبا الزهراء بدر دجى/ أغثني أجرني أبا الزهراء من أزم، أو: أغثني أجرني أبا الزهراء من زمن.

وكذا الحال مع عجز التشكيل، والنتيجة أن نحصل على قصيدة طويلة تقوم على أساس تبادل مواقع الألفاظ من خلال هذا التشكيل.

النموذج الثاني

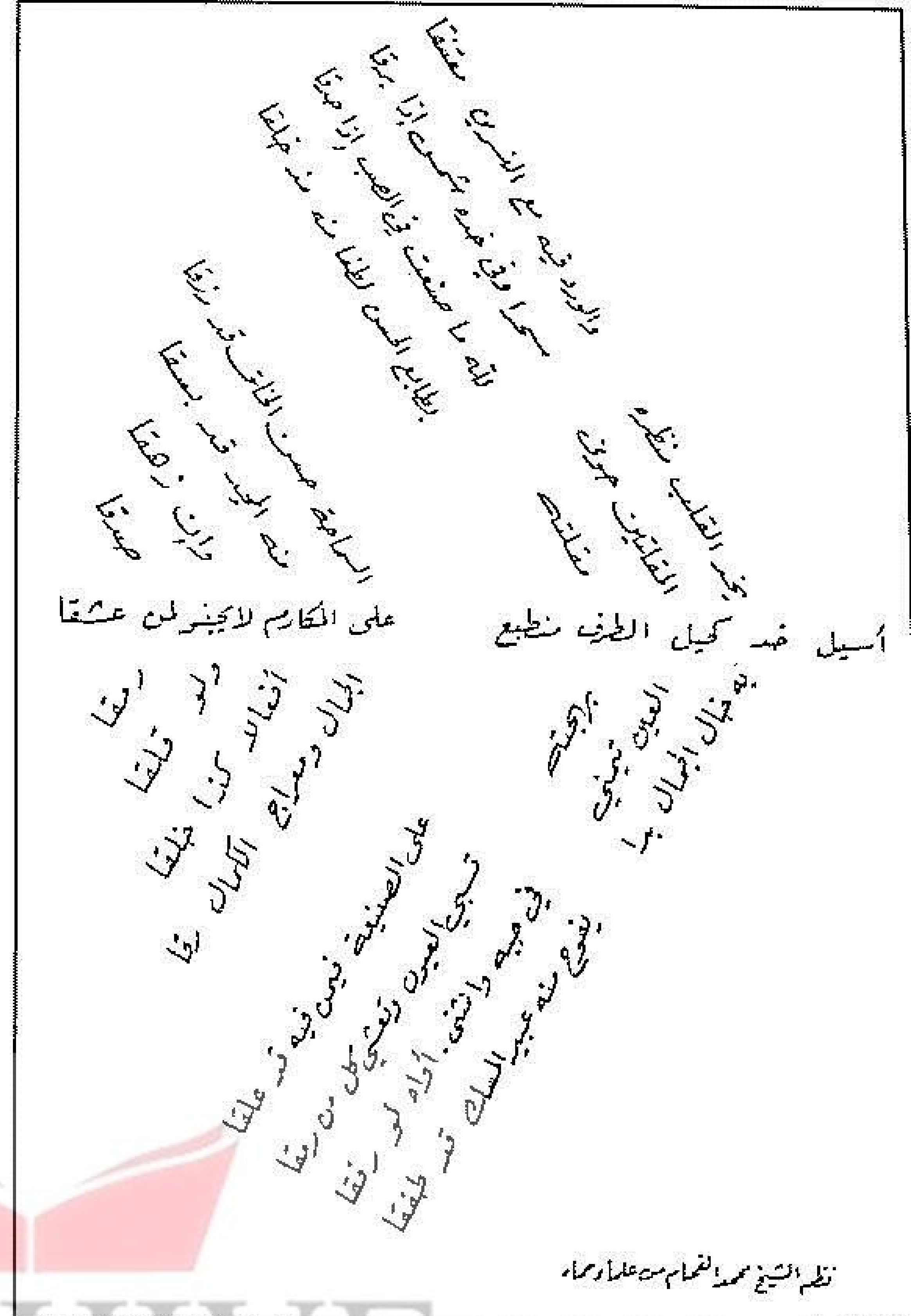


ويمكن قراءة هذا التشكيل كالآتي :

بالنسبة لعجز التشكيل... إضافة إلى عجز التشكيل المركزي «أرى الذل من اكنافها يتوقع» يمكن أن يقرأ: أرى كل من ....، أو: أرى الناس.../أرى الذل فيها....، أو: أرى الذل يجري.../ أرى الذل من أرجائها....، أو أرى الذل من كل النوافذ.../ أرى الذل من أكنافها يتسرع، أو أرى الذل من أكنافها يتفرع.

وبعد أن سقنا هذين النموذجين، ممثلين لقراءة كل منهما، مرة بالصدر وأخرى بالعجز، نسوق نموذجًا ثالثًا يتمكن القارئ من قراءته (مشجرًا) على ضوء النموذجين السابقين:

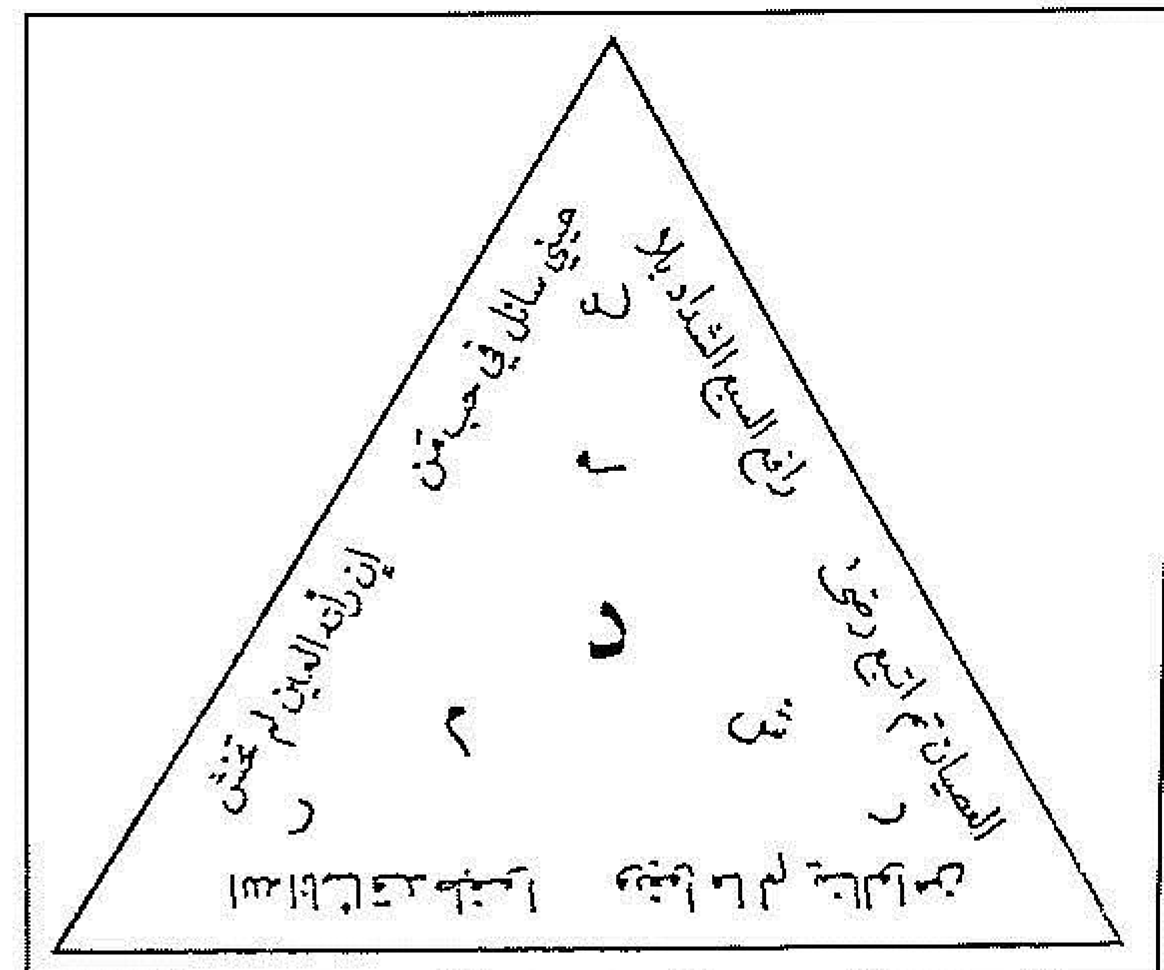
النموذج الثالث



نظم الشيخ محمد الفحام من علماء حماه

٤- الشعر الهندسي[١٢]:

هو أن يجيء النظم الشعري متخذًا شكلاً هندسيًّا ما، كأن يكون على شكل مثلث في هذا المثال:



صورة للمثلث الشعري

والأبيات هي :

دمـع عـيـنـي سـائـل فـي حب مـن
إن رأتــه الــعــيــن لـم تـخش رمـد

دمّــر الــلــه أنــاســا قــد طــغــوا
وبـغـوا مـا لـم يـنـالـوا مـن رشـد

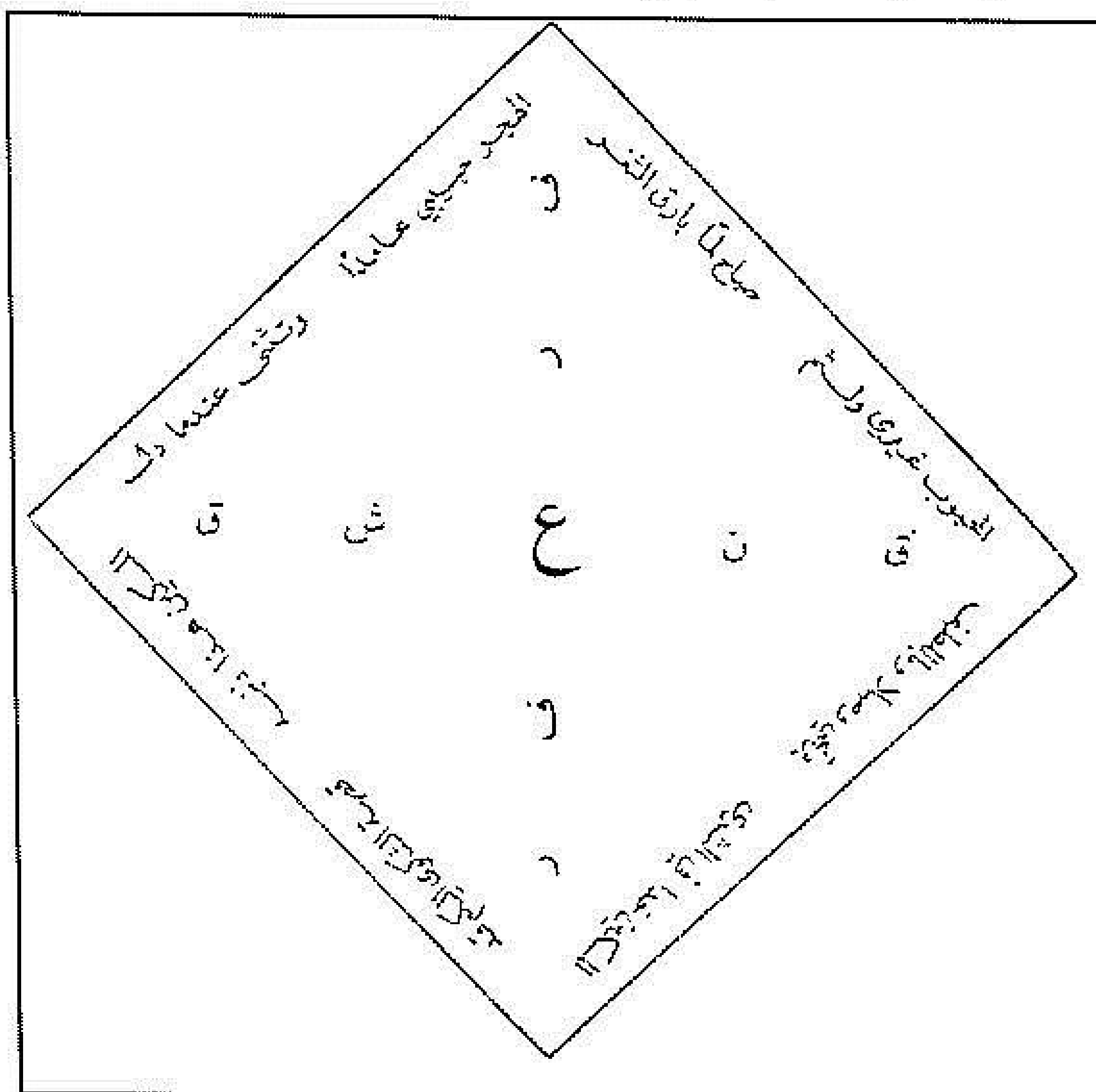
دشـر الـعـصـيـان ثـم اتـبـع رضـى
رافـع الـسـبـع الـشـداد بـلا عـمـد

وهذه الأبيات ذاتها نجدها مكتوبة على شكل دائرة، كما في هذا المثال:



صورة لدائرة شعرية

أو على شكل مربع



صورة مربع شعري

والأبيات هي:

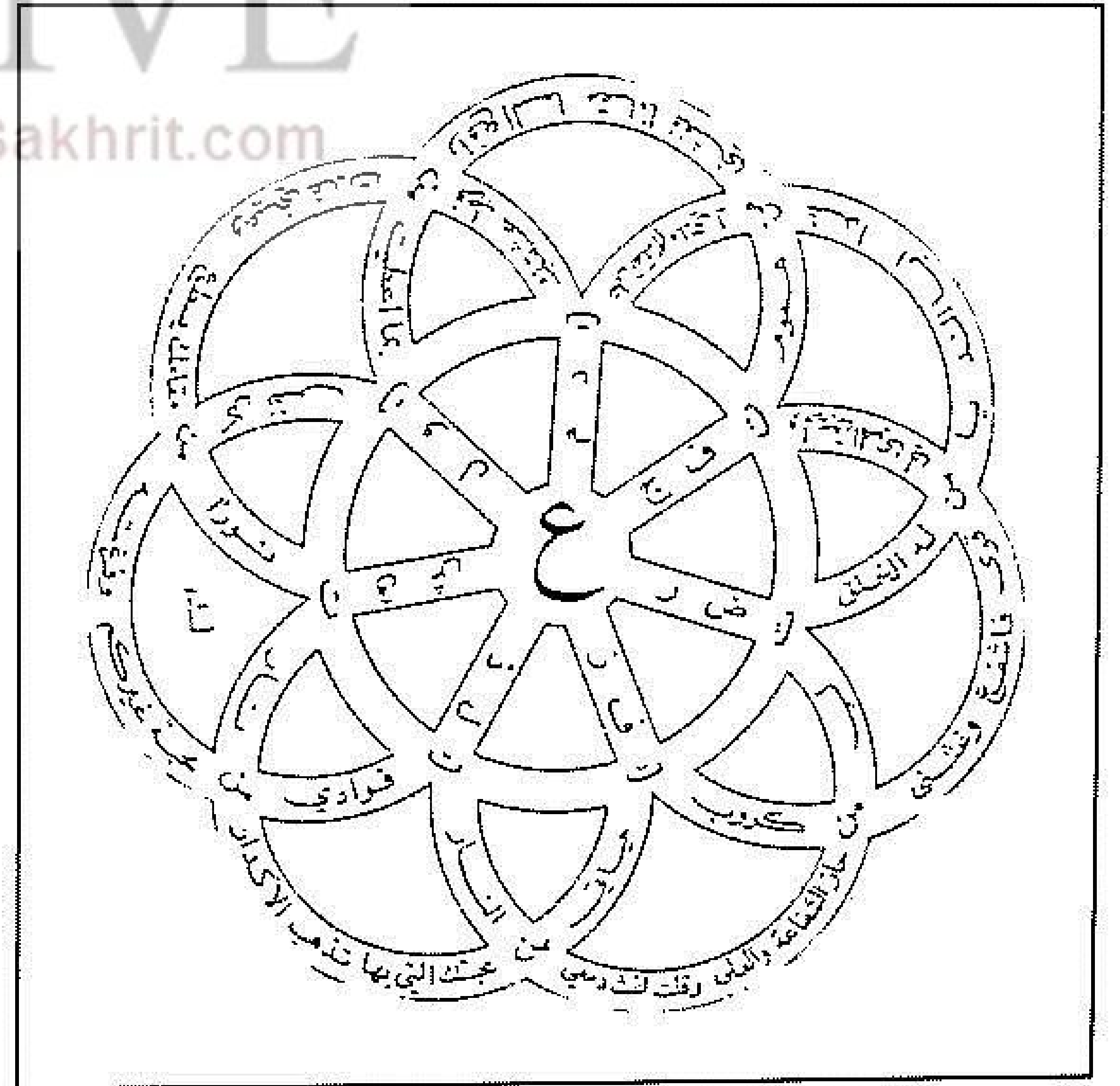
عشق المسكين هذا ذنبه
قصة الشكوى إليكم قد رفع

عفَّر المسكين خدًا في الثرى
يرتجي وصلا وباللطف قنع

عنق المحبوب غيري ولثم
صاح لما بارق الثغر فرع

عرف الهجر حبيبي عامدا
وتثنى عندما دل قشع

وقد يأتي التشكيل الشعري على هيئة دوائر مركبة، هي أقرب إلى فن العمارة منها إلى الشعر، بحيث تنطلق جميع الأبيات طردًا من مركز الدائرة التي تحوي حرفًا ما، يدير أو تدور حوله جميع الأبيات، كما في المثال الآتي:



وهذه أبيات هذا (الشعر الهندسي) الذي جاء على هيئة دوائر مركبة:

عشقت نورا من مقامك يسطع
وعيني غدت من فرط عشقك تدمع

عمدت على تقديم مدحي لمن غدا
أبا الندّ من له الخلق تضرع

عرضت لمن حاز الشفاعة والعلى
وقلت أغث دمعي من النار تلذع

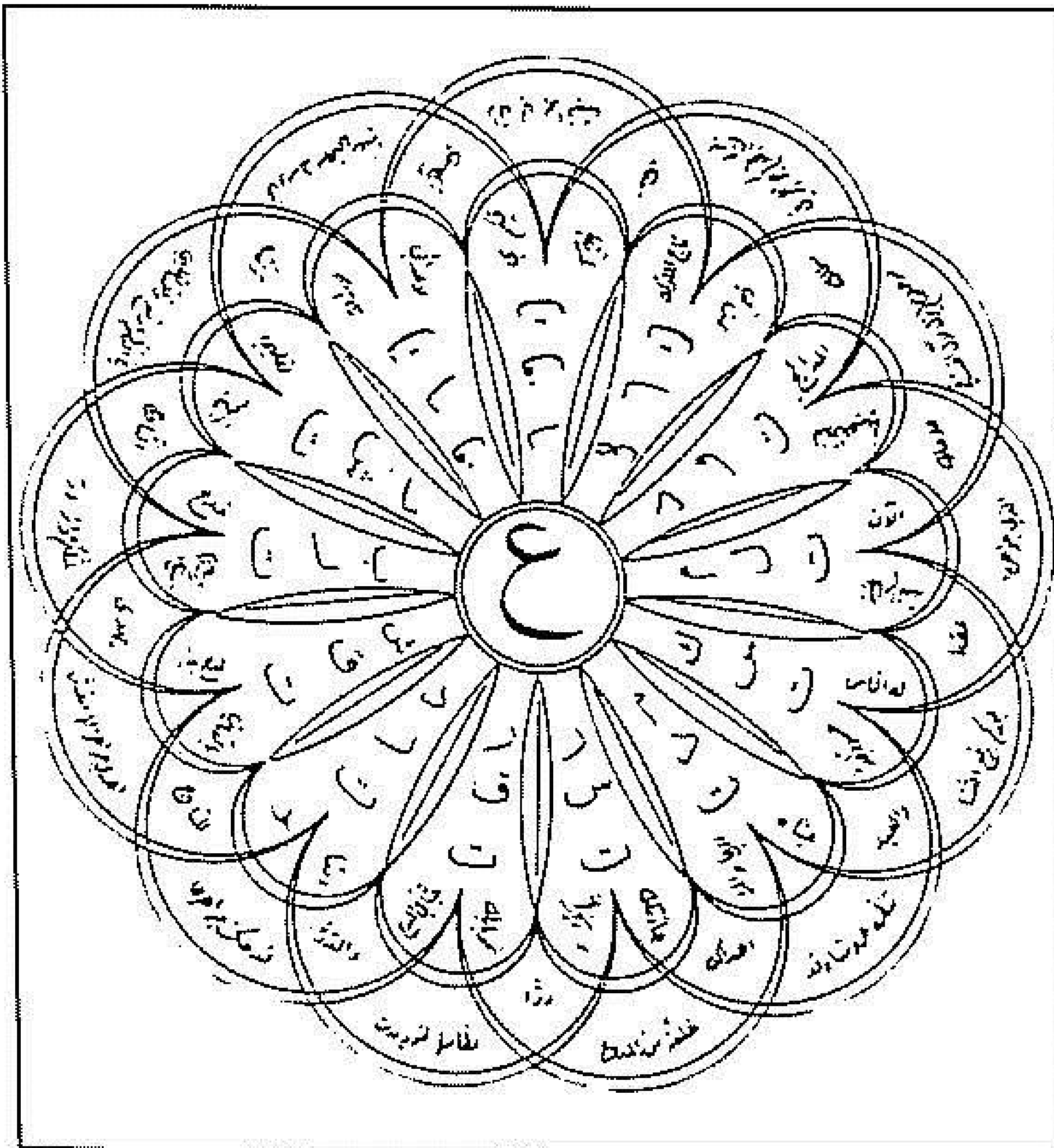
عذلت فؤادي من محبة غيركم
وفرغته من كل نفس تولع

علوت بما أُعطيت من رافع السما
مقاما فغثني من هموم تفجع

عجفت ولم يبق الهوى لي من قوى
فاشفع وغثني من كروب تفزع

عزفت حياتي من حياتك التي
بها تذهب الاكدار منا وتقشع

وهناك بعض الدوائر المركبة التي نستطيع أن نستخرج منها أبياتًا أخر من مواقع محدودة على الدائرة إضافة إلى ما هو حاصل فعلا من أبيات تتبع من المركز كما في المثال الآتي:



(٢) صورة لدوائر متداخلة

وهذه الأبيات هذا (الشعر المرسوم) الذي جاء على هيئة دوائر مركبة اكثر تعقيدًا من المثال السابق:

عبرت لمدح التاج في النظم ارتع
وقلت لقلبي أنت لا شك ترفع

عرشت لقلبي أنت في وسط مهجتي
مقيما ونظمي فيكم يتفرع

عفرت لأعدائي ونظمي راق لي
يواقيت في تاج الملوك ترصع

عرفت طريقا في بديع لمجدكم
جواهر في سلك المدائح تودع

عصرت لمن في سلك مدحك لم يزل
لآل أضت في مدحك الآن تلمع

عدوت لذوق الصب في مدحك الذي
جواهره عقدًا له الناس تسكع

عملت نظام الدر عقدًا لمجدكم
برفع الثنا والعبد عيناه تسرع

عكست حسودًا جدّ والعبد نظمه
عروسًا وقد أهداك جاءتك تسرع

عمدت الرجا والمرء أهداك خلقة
من المدح درا نحو بابك تقرع

عرست بها بكرا ودرا نظامها
لخود بدت والدر دمعًا تردع

عرقت حيًا في المدح والدر قد حكت
جواهرها للتاج بالعين تقشع

عدوت بها للتاج أهدي جواهرًا
لها أنفس يهدى وفي الربع تربع

عشقت لمدح جاء يهدى لمثلكم
دوائر در التاج فيكم تشرع

ويمكن أن نستخرج بيتين من تراكب بعض الألفاظ التي تقع على نسق معين على محيط هذه الدائرة المركبة، والبيتان هما:

التاج أنت ونظمي
في سلك مدحك عقدا

والعبد أهداك درا
والدر للتاج يهدى

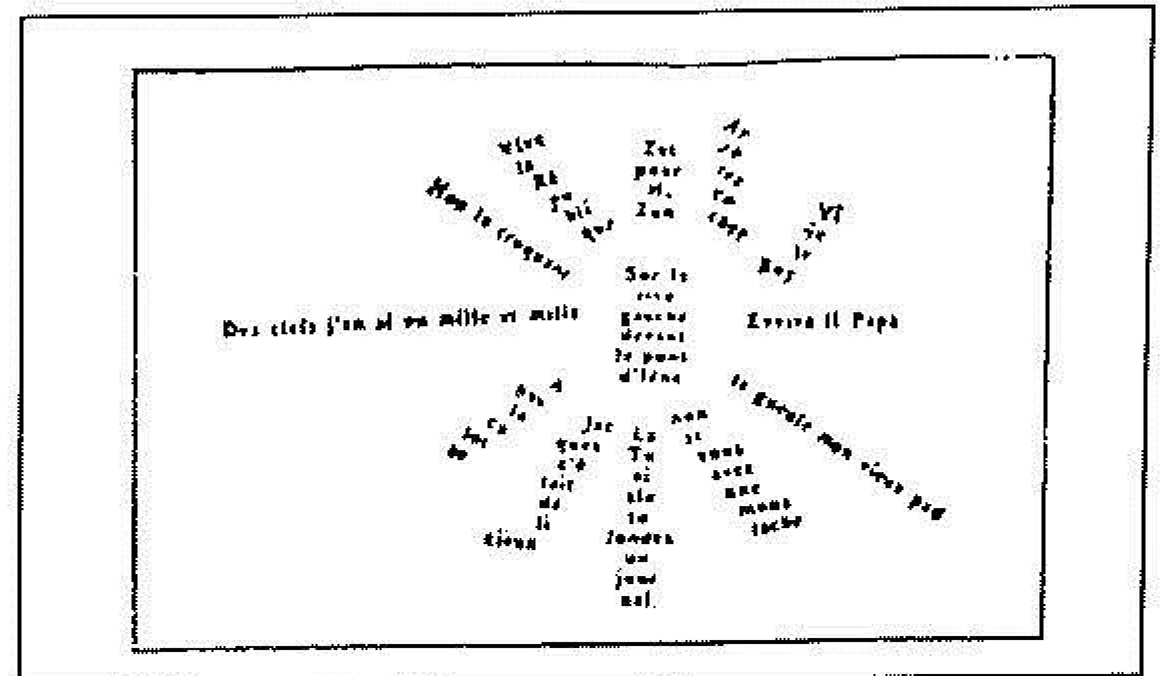
بعد هذا العرض السريع لبعض نتاج (الحقبة المظلمة!!)، نعرج على (عصر الحداثة؟)، وما يصادفنا خلاله من تشكيلات شعرية، وخطاطات نقدية، أجيزت، ولم تعد من الكلفة في شيء.

القسم الثاني:

ربما نكون -خلال القسم الأول - قد أرهقنا السامع / القارئ بهذا العالم المتشابك من الدوائر والخطوط إضافة إلى العمليات الحسابية ... التي لم تك سوى إبداع شعري، جادت به قرائح شعراء تلك الحقبة... إلا أنّ عالم الخطوط هذا لم يك حكرا على تلك الحقبة (المظلمة!) من تاريخ شعرنا العربي... إذ إنّ عدوى التشكيل الايقوني في الشعر قد امتد ليشمل إبداع الكثيرين من الشعراء اليوم؛ إذ«ليس غريبًا على الشعر أن تتعدد زوايا

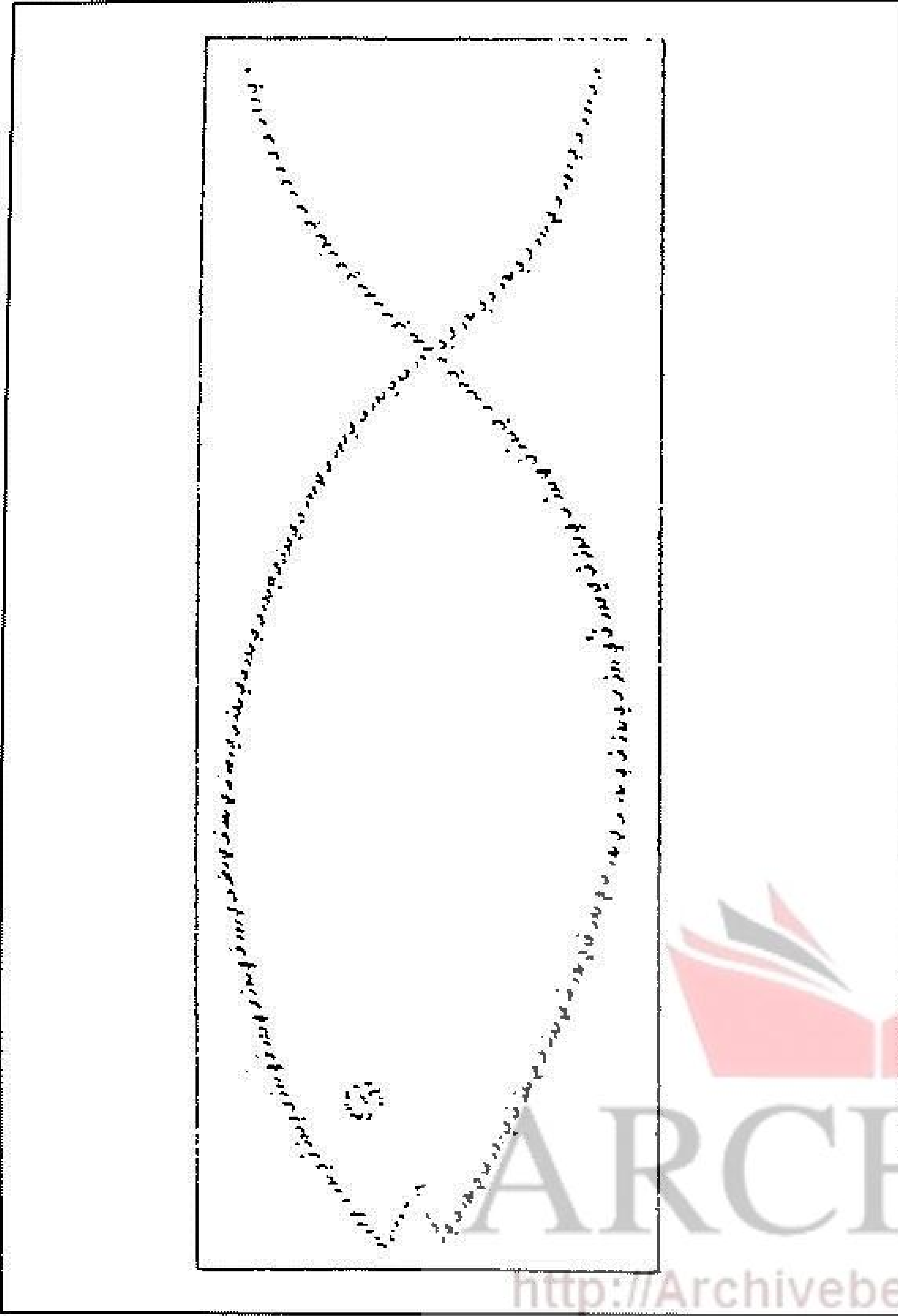
النظر والتمعن لاكتشاف مجاهيل عالمه الحافل بمواطن الجمال والدلالة، فوراء رموزه تقاليد الشكل، وانفعالات الشاعر، وانطباعاته، وعطاءات وعيه ولا وعيه، ووجوه تأثره بوسطه الاجتماعي، الأمر الذي كان مدعاة لظهور مداخل نقدية متنوعة نلاحظ في ضوئها بين آونة وأخرى تصورًا جديدًا لعالم القصيدة : بناها المدهشة، لغتها، رموزها، مستوياتها المرئية واللامرئية»[١٤] ، إذًا كان لانفعالات الشاعر، وانطباعاته، وعطاءات وعيه ولا وعيه، وغير ذلك من المؤثرات، ما يترك بصمة واضحة على نتاج الشاعر... الأمر الذي نراه متجليًا في بعضٍ من النماذج التي سنستشهد بها[١٥]، مقرونة بالتعليقات التي جاءت مرافقة لها، من ذلك:

«أنّ مفهوم الكتابة عبر الأزمنة تطور واختلفت مدلولاته من عصر إلى آخر، ولا ريب أنّ الكتابة لم تعد مقصورة على تسجيل خطاب أو نقل أفكار معينة إلى أذن السامع.... بل أصبحت تحتوي على عناصر جديدة، لا يمكن معرفتها وفهمها إلا عن طريق الرؤية المباشرة، بالعين المجرَّدة، ويتجلى ذلك الشعر الحديث، إذ دخلت إشارات وحركات جديدة، يفهمها القارئ لا السامع، وفي هذه الحالة يتحول مجرى الكتابة إلى العين لا الأذن»[١٦]، من ذلك هذه النماذج:

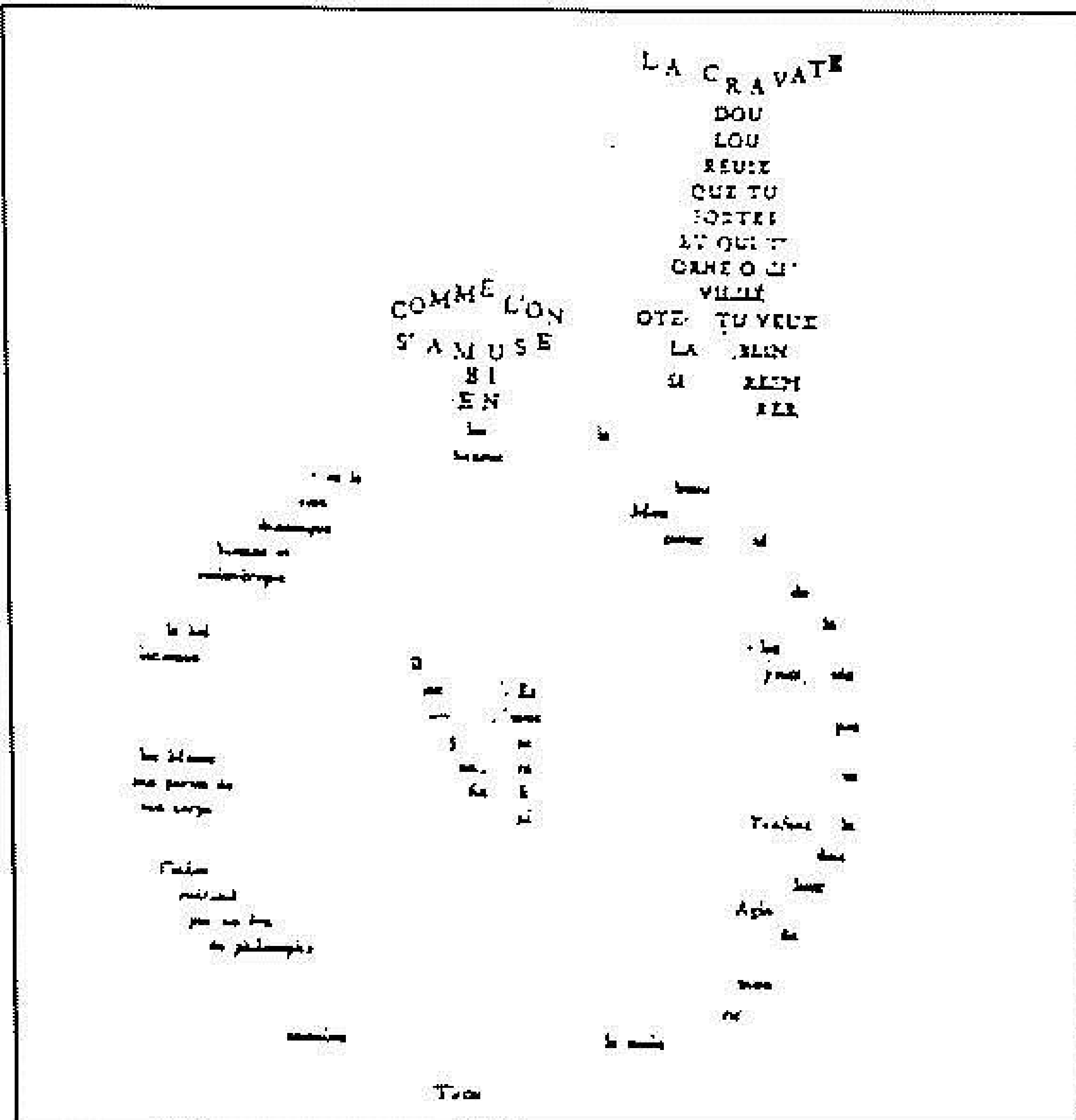


والنموذج السابق لقصيدة فرنسية حديثة

وهذا نموذج آخر لقصيدة اسمها (فيروز) وأبياتها كلمة فيروز فقط مرسومة في شكل سمكة:

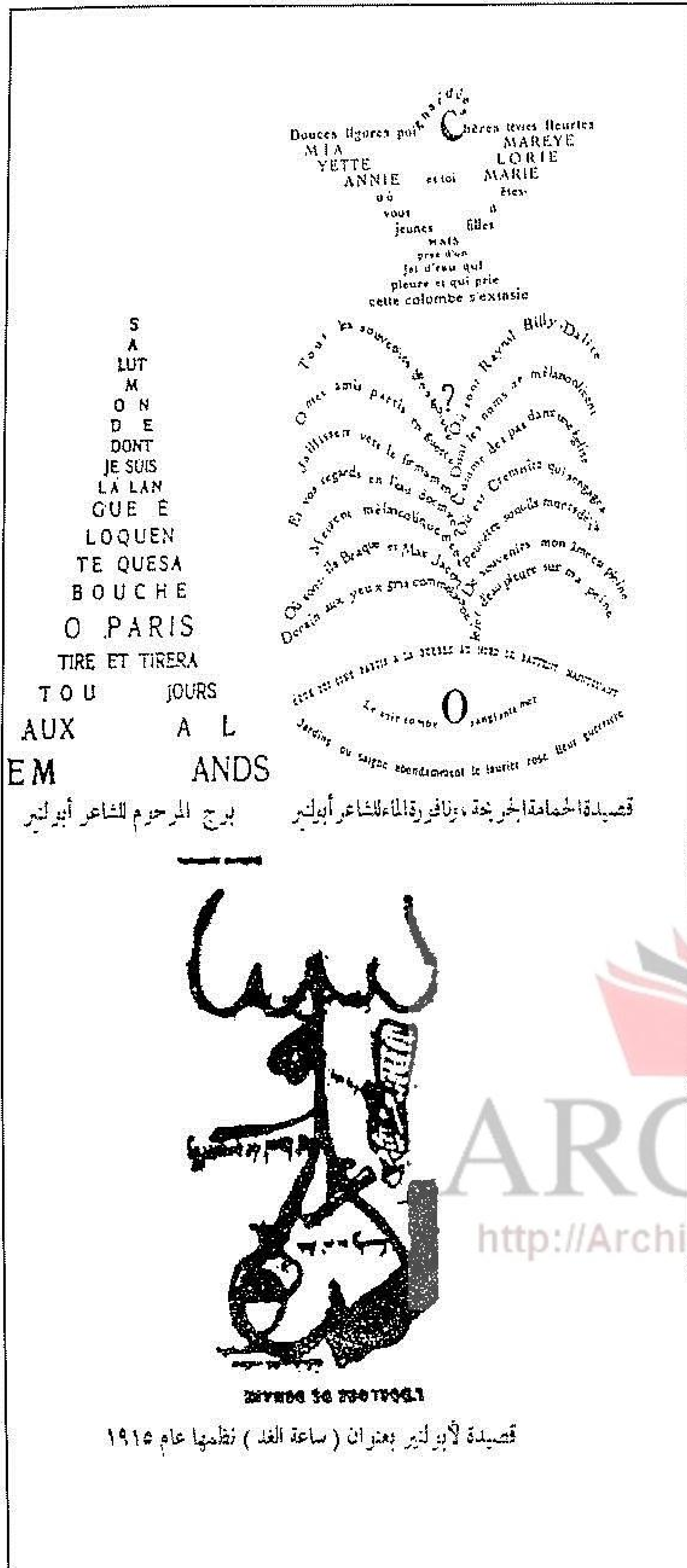


ونسوق نموذجًا – في الصفحة الآتية – لقصيدة (الرباط ، الساعة) للشاعر الفرنسي أبولنير:



وطبقًا لذلك صار الشعر... يفقد بعضًا من غنائيته؛ لتحل محلها الصورة الفنيَّة والشكليَّة المجرَّدة، في ذلك أنّ القصيدة صارت تعتمد على الكتابة اكثر من اعتمادها على الإنشاء والغناء... يقول الشاعر كمال أبو ديب[١٧]:





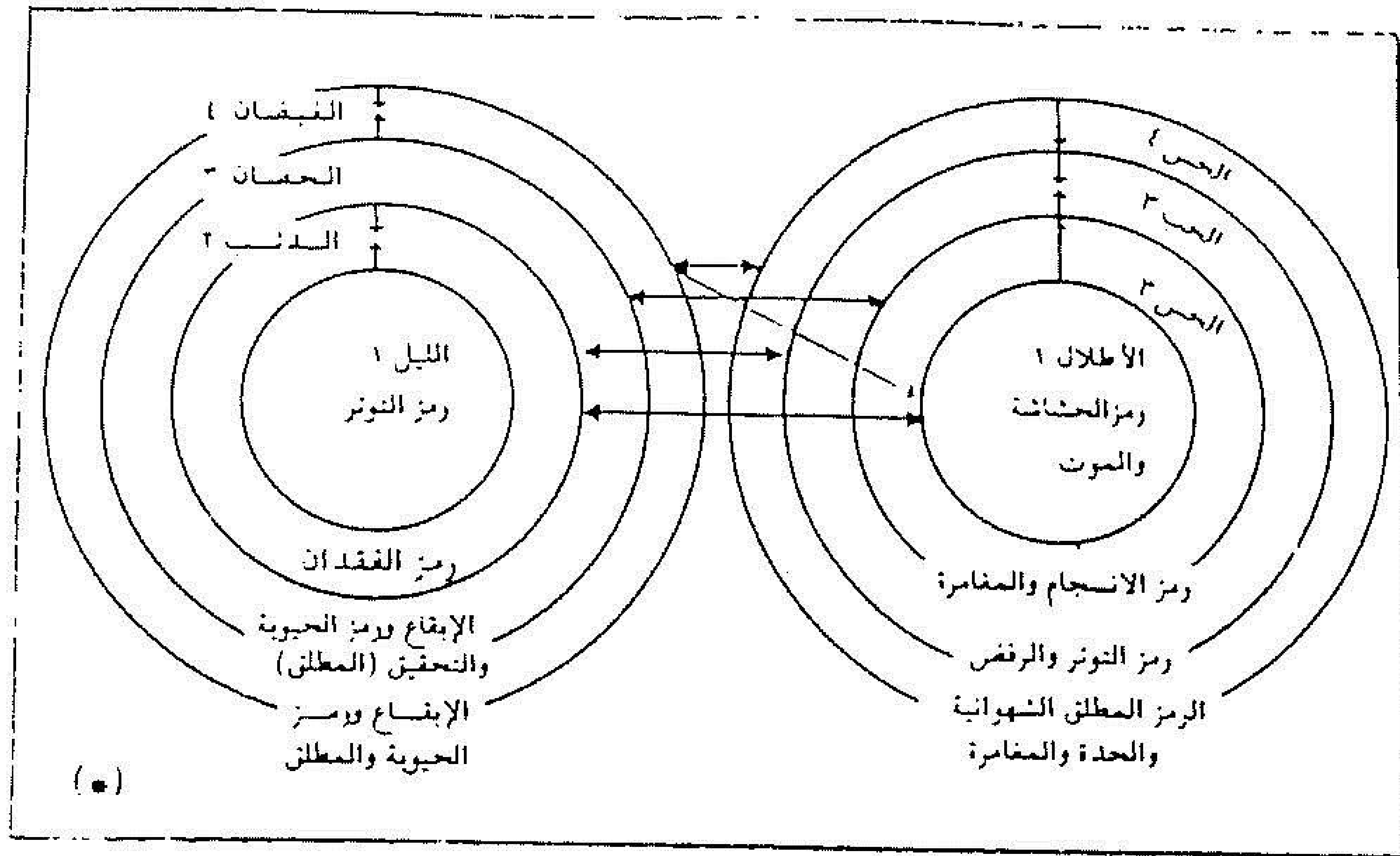
قصيدة الحمامة الجريحة والنافورة للشاعر أبولنير

برج المرحوم للشاعر أبولنير

قصيدة لأبولنير بعنوان (ساعة الغد) نظمها عام ١٩١٥

إذ «يتوصل الشعر إلى احتواء الفنون الأخرى بوساطة الكتابة التي تمنحها بعدًا شموليًا؛ لتزيل الحواجز بين الملكات الإنسانية المختلفة، كما أزالتها بين السمع والمشاهدة بوساطة هذه الأنواع من الكتابة الشعرية»[١٨]. ولغرض دعم نماذج هذا القسم الشعرية، نسوق ثلاثة نماذج أخرى للشاعر الفرنسي أبولنير، والتي تتباين تشكيلاتها البنائية من قصيدة إلى أخرى:

وبعد أن سقنا هذه النماذج الشعرية العربية والغربية المعتمدة في أدائها على المشاهدة دون السماع... ندعم هذه النماذج الشعرية بنماذج لبعض الخطاطات النقدية (التوضيحية!!) التي غالبًا ما يتكئ عليها (النقاد الحداثيون) في دراستهم، والتي كنا قد وعدنا بها في بداية حديثنا[١٩]:



إذ يورد الدكتور كما أبو ديب هذا النموذج في معرض تطبيقه المنهج البنيوي على الشعر الجاهلي، وهو في هذا النموذج كان يقف - وبالتحديد - على معلقة امرئ القيس، التي يسميها القصيدة الشبقية:

النموذج الثاني:

وهو تحليل حكمت الخطيب لقصيدة حديثة، هي (تحت جدارية فائق حسن) لسعدي يوسف ، التي يقول فيها:

تطير الحمامات في ساحة الطيران، البنادق تتبعها،

وتطير الحمامات، تسقط دافئة فوق أذرع من جلسوا ......

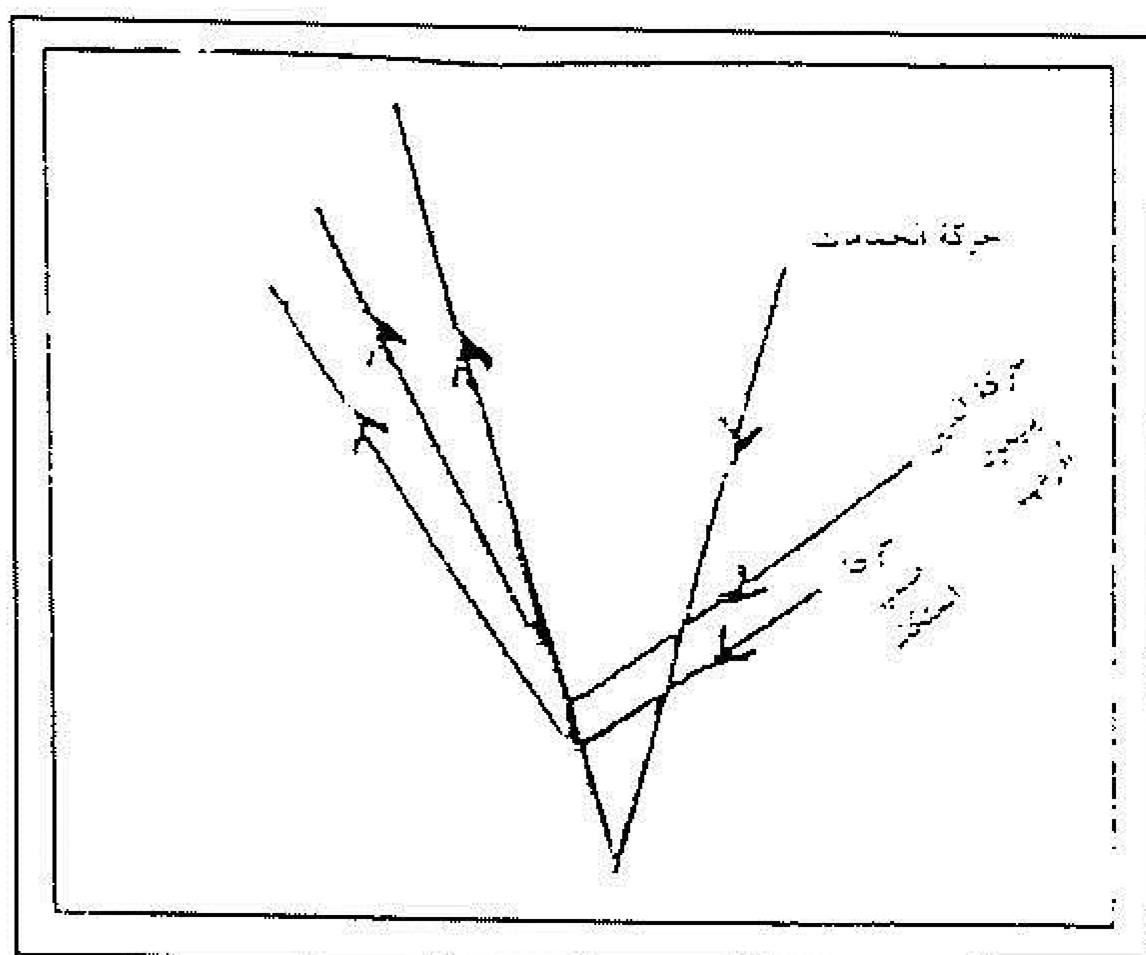
وإذ يقف الناس في ساحة الطيران جلسوا يبيعون أذرعهم...

تطير الحمامات في ساحة الطيران، تريد جدارا لها

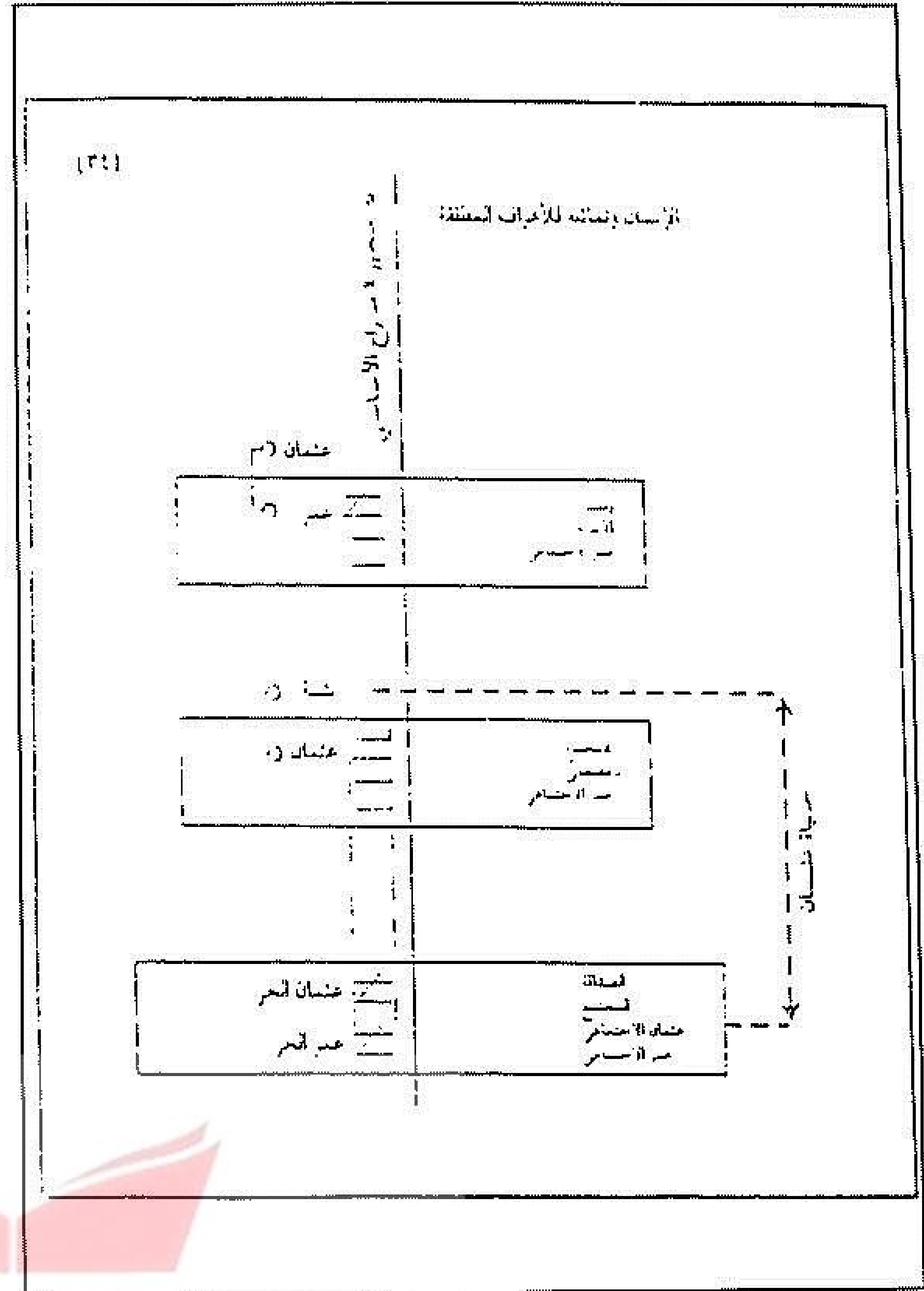
ليس تبلغ منه البنادق، أو شجرا للهديل القيم...

ارتفعنا معًا في سماء الحمائم...

وبعد التحليل الذي قامت به حكمت الخطيب لهذه الأبيات، وبطريقة (السرد) تتحول بعد ذلك إلى توضيح ما قامت به من خلال هذا النموذج:



النموذج الثالث:



هذا النموذج من لدن (هدى وصفي) لمقاربة النسق العام للشخصيات في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ.

كلمة لابد منها:

الشعر صناعة، تنمو وتتطور مع تطور الزمن، حقيقة وقفنا عليها عند بعض من نقادنا القدامى، عبر توطئة هذا البحث. إلا أنّ هذه الحقيقة غيبت في نظرتنا لشعر الحقبة الوسيطة من حياة أدبنا العربي، وحلّت محلها نظرة الموازنة مع شعر النضج الثقافي العربي عهد حكم بني العباس، وصولاً - بالسير عكس عقارب الزمن - إلى أقدم ما وصل إلينا من نتاج العرب الشعري، الذي يرجع إلى القرن الخامس الميلادي لا يتجاوزه بأي حال من الأحوال... هذه الموازنة، التي كان من نتائجها أن وضعنا الشعر العربي في عصوره المبكّرة على برج عاجي، في حين أمسى نصيب شعر الحقبة الوسيطة الحضيض ... من خلال النماذج الشعرية التي سقناها في القسم الأول من هذا البحث - على سبيل المثال لا الحصر-.

بيد أن عملية الكيل بمكيالين اتضحت من خلال التأييد الذي تحظى به نماذج القسم الثاني - مثالا- من هذا البحث، والتي لا تكاد تفترق عن سابقتها سوى بسلطان الزمن، الذي وهب جنَّته لشعر الحداثة ونقدها، مديرا ظهره لشعر العصور الوسطى، تاركًا إياه يصطلي بنار الإهمال والنسيان.

ولكن ... هذا لا يعني أننا نحاول إضفاء شرعيّة قانونية - ضمن إطار الفن - على ما وقفنا عليه من نماذج الحقبة الوسيطة الشعرية ... بل إننا حين وضعناه إلى جانب النماذج الحديثة - في القسم الثاني - الشعرية منها والنقدية، قصدنا من ذلك النظر بعين الإنصاف إلى نتاج تلك الحقبة، وأن نحاكمها بأدوات عصرها فـ «القارئ لا يواجه النص العيني معزولاً ووحيدًا، بل يواجهه من خلال الأنظمة النصيّة المترسبة في لا وعيه، ومن خلال ذكرياته القرائية»(٢٠).

وبعد... فإنّنا لا ندّعي بأن مقولتنا هذه هي ثالثة الأثافي، في رفع الحيف عن نتاج تلك الحقبة... ولكن حسبها محاولة ... والله سبحانه وتعالى الموفق. ■

الحواشي

١- البيان والتبيين:٢/١٠١.

٢- المصدر السابق:١/٢٢٢.

٣- لم نجد حاجة في الأخذ من هذا الكتاب للاستشهاد لما نحن فيه... فحسبنا العنوان.

٤- دلائل الإعجاز: ٢٥٤-٢٥٥.

٥ الفن ومذاهبه في الشعر العربي:١٤.

٦- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده:١/ ١٧٤.

٧- ينظر : محاضرات في السيميولوجيا:٤٠-٤٤.

٨- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني :١٧٠-١٧١.

٩- المصدر السابق.

١٠- ينظر جميع نماذج هذا المثال في المصدر السابق:١٩٦ - ٢٠٥.

١١ تاريخ آداب العرب: ٣/٤٤٥.

١٢- تنظر هذه النماذج في مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني:١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، على التوالي.

١٣- هذه التسمية حسب رأي الدكتور بكري شيخ أمين؛ في حين نجد أن الدكتور عبد الحميد جيدة يطلق على هذا اللون من النظم (الشعر المرسوم). ينظر بشأن ذلك.. مطالعات في الشعر المملوكي العثماني : ٢٠٩، وما بعدها؛ والاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ٨٠ ومابعدها.

١٤- تحديد السمات البنائية للخطاب الشعري في ضوء علم اللغة، مجلة آفاق عربية:ع٧ ،٩٤/٨-

١٥ ينظر بشأن نماذج هذا القسم الشعرية الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ٨٦، ٨٧، ٨٩، ١٦٠ على التوالي.

١٦- المصدر السابق: ٨٥.

١٧- المصدر السابق: ٨٨.

١٨- المصدر السابق: ٨٩.

١٩- بشأن هذه النماذج ينظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: ٤٥، ٤٨، ٤٩ على التوالي .

٢٠- نحو جمالية للتلقي :٤٢، وينظر: نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري:ع١٢/ ١٧٥ وما بعدها.

المصادر والمراجع

الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، للدكتور عبد الحميد جيدة، ط١، مؤسسة نوفل، بيروت - لبنان، ١٩٨٠.

٢- **البيان والتبيين**، للجاحظ، عمرو بن بحر، تح. عبد السلام هارون، ط٣، مؤسسة الخانجي بمصر١٩٤٨.

٣- **تاريخ آداب العرب** ، لمصطفى صادق الرافعي، اخرجه: محمد سعيد العريان، ط٢، مطبعة مجلة الاستقامة بالقاهرة، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٤- **تحديد السمات البنائية للخطاب الشعري في ضوء علم اللغة**، للدكتور عامر عبد السعد، مجلة آفاق عربية ، ع ٧ ٨- تموز - آب ١٩٩٩م.

٥- **دلائل الإعجاز**، للإمام عبد القاهر الجرجاني، حققه وعلق عليه ومهد له بمقدمة في تاريخ البلاغة العربية: محمد بن تاويت، د.ت.

٦- **العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده**، لابن رشيق القيرواني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٩٣٤.

٧- **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، للدكتور شوقي ضيف، ط٧، دار المعارف بمصر، ١٩٩٦م.

٨- **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، لابي هلال العسكري، تح.د.مفيد قميحة، ط١، دار الباز للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٩- **محاضرات في السيميولوجيا**، للدكتور محمد السرغيني، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع،الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

١٠- **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، للدكتور عبد العزيزحمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نيسان ١٩٩٨م.

١١- **مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني**، للدكتور بكري شيخ أمين، ط٣، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

١٢- **نحو جمالية للتلقي**، لجان ستاربنسكي، تر. محمد العمري، دراسات سال ((٦))، فاس ١٩٩٢م.

١٣- **نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي**، للدكتور حسين خمري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة - الجزائر، ع١٢، ١٩٩٩م.

كتاب

بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف

ملاحظات واستدراكات

أ.محمد سليمان النفيسي

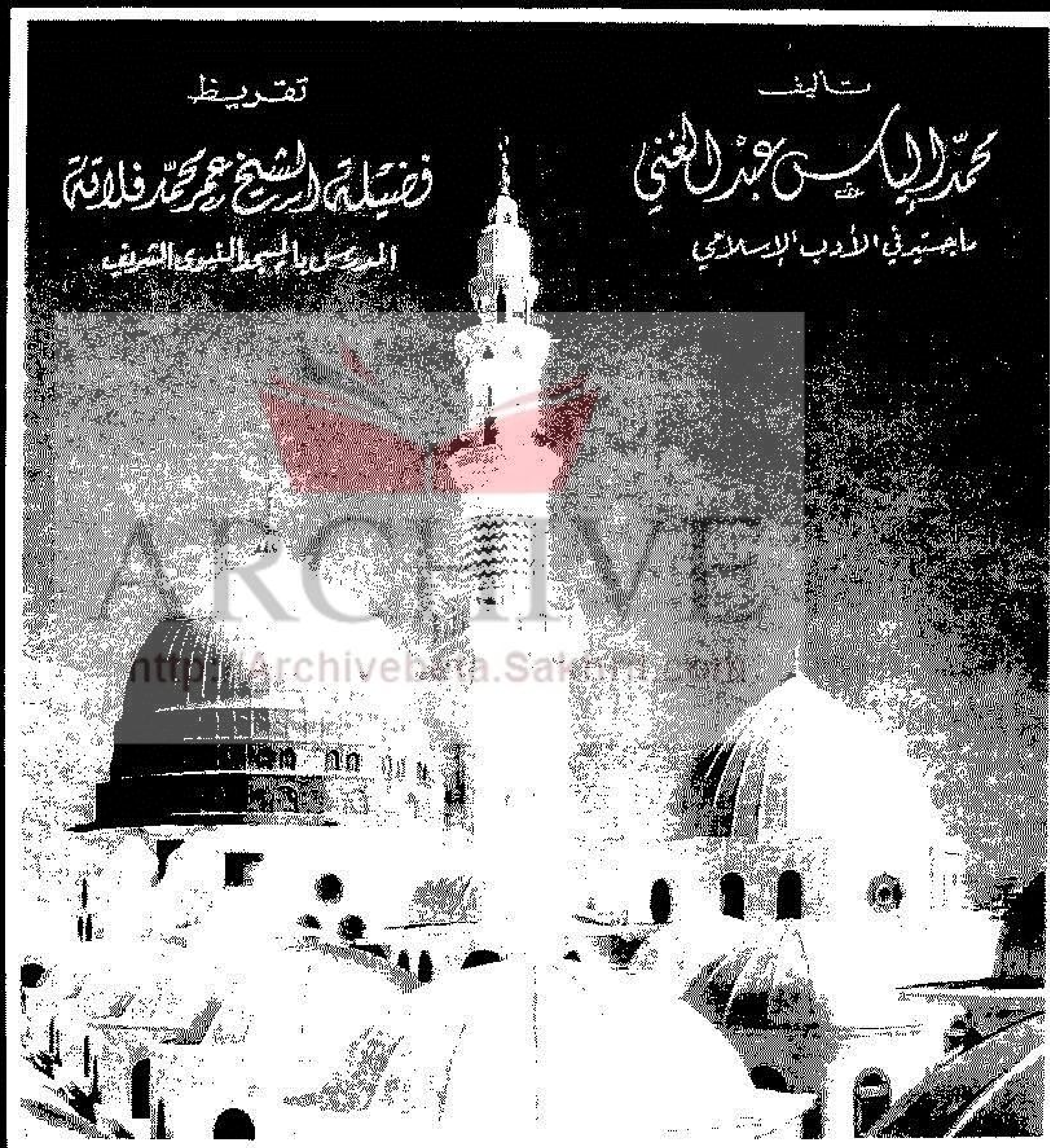
الصفاة - الكويت

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فبحكم متابعتي واهتمامي بالتراث الإسلامي بشكل عام وبتواريخ مكة والمدينة بشكل خاص، اطلعت على كتاب (بيوت الصحابة) لمؤلفه محمد إلياس عبد الغني، وقد قام الشيخ عمر محمد فلاتة بكتابة تقريظ عليه في إحدى مكتبات مكة المكرّمة، وذلك، في عمرة رمضان لسنة ١٤١٧ هجريّة. فكم هو جميل أن نجد مثل هذه الكتب، وهذه الدراسات التي تنقلنا إلى زمن النبوّة وما بعده، والتي منها على سبيل المثال لا الحصر: (المظاهر الحضريّة للمدينة المنورة في عصر النبوة)، وكذلك كتاب (الرسول في بيته صلوات الله وسلامه عليه)، للدكتور.أحمد شلبي، وكتب كثيرة لا مجال لذكرها هنا بالتفصيل ككتب السيرة وغيرها.

وعندما قرأت بتمعن مادة هذا الكتاب الذي نحن بصدده (بيوت الصحابة)، ونظرت في المخططات المرفقة، خطر ببالي ملاحظات واستدراكات لابد منها، سواء كان ذلك على المادة أو المخططات المرفقة، أو فيما يتعلق بالمصادر، وأود أن أبين أنه سيصدر لي كتاب في المستقبل إن شاء الله بعنوان: (دراسة حول مسجد المدينة زمن النبوة، والرد على بعض التصورات الخاطئة الواردة في بعض المصادر)، وسأتناول في هذه الدراسة التصور الصحيح والتقريبي لمسجد المدينة زمن النبوة، وبيان الأوهام الواردة في بعض الكتب المتعلقة بتاريخ المدينة، وتاريخ عمارة المسجد النبوي، ثم نضمن البحث قائمة لبعض المجلات والدوريات في تحقيقاتها عن المسجد النبوي، التي وردت فيها بعض الأخطاء في تصوراتها للمسجد زمن النبوة وما بعده.

وأرجو من المؤلف الفاضل/ محمد إلياس عبد الغني أن يتقبل بأريحية وسعة صدر هذه الاستدراكات، لعله أن يعدّل كتابه عند إعادة طبعه.



الملاحظات والتعقيبات العامة على مادة الكتاب:

نرى أنّ العنوان الأنسب لموضوع هذا البحث هو (التحقيق في: بيوت الصحابة والتابعين الواقعة عند المسجد النبوي الشريف)، وذلك لأن بعض الدور التي شملها البحث ليست ببيوت للصحابة، وسنأتي ببيان ذلك لاحقًا، إضافة إلى محدوديّة المخطّط الذي دارت حوله الدراسة ضمن النطاق الذي يحدد البيوت، التي عند المسجد النبوي فقط، أو (مبحث السمهودي حول بيوت الصحابة، والمسجد النبوي الشريف - دراسة وتحقيق)، لأنّ المؤلف اعتمد في كثير من مادة كتابه على مرويات السمهودي (مؤرخ المدينة).

- ومن خلال اطلاعي على قائمة المراجع في آخر الكتاب لم أجد أسماء بعض الكتب المهمة، التي يمكن أن تفيد في هذا الجانب، منها مثلا:

١- المظاهر الحضريّة للمدينة المنوّرة في عصر النبوّة، (١-١١ هجريّة) للدكتور خليل السامرائي، وثائر حامد محمد.

٢- الحجرات الشريفة، سيرة وتاريخًا، لصفوان داوودي، مطابع الرشيد -المدينة المنورة.

٣- مجتمع المدينة في عهد الرسول (، للدكتور عبد الله عبد العزيز بن إدريس، مطابع جامعة الملك سعود.

٤- Mecca The Blessed Medina The Radiant.. Text: Emel Esin Photographs by Halwk Dogonbey.

وهذا الكتاب مهم فيما يتعلق ببيان الأماكن الأثرية في مكة والمدينة المنورة، وما آلت إليه في أواسط القرن الماضي.

هذا وسأستدل من هذه الكتب وغيرها في بعض ملاحظاتي على مادة هذا الكتاب.

- ويضاف إلى ما سبق: عدم صحة بعض المخططات المرفقة ضمن مادة هذا الكتاب، ونقلها مع عدم التعليق عليها، التي رسمها المؤلّف، ومن ذلك:

(١) شكل رقم ١ ص١٤.

(٢) شكل رقم ٣ ص٢٠.

(٣) شكل رقم ٦ ص٤٦.

(٤) شكل رقم ٨ ص٦٠ (موضوع البحث)، يضاف إليها شكل رقم ١٠ص ٨٦.

(٥) شكل رقم ١١ ص ٨٨ (من موضوع البحث).

(٦) شكل رقم ١٢ ص١٠٨ (من موضوع البحث).

(٧) شكل رقم ١٣ ص١٢٦ (من موضوع البحث).

(٨) شكل رقم ١٧ ص١٥٩.

(٩) شكل رقم ٢٣ وشكل رقم ٢١ص١٧٨.

وسنأتي ببيان الملاحظات على هذه المخطّطات تباعًا.

- ومن الأخطاء المتكررة في المخططات المرفقة جعل موقع بيت أم المؤمنين صفيّة رضي الله عنها مع الحجرات ملاصقًا المسجد النبوي، وهذا غير صحيح لأمرين اثنين:

١- إنّ بيتها يبعد قليلاً عن المسجد، وكانت حجرتها في بيت أسامة بن زيد رضي الله عنه، كما جاء في الحديث الصحيح:

(كان رسول الله ﷺ في المسجد، وعنده أزواجه فرجعن، فقال لصفية بنت حيي: لا تعجلي حتى أنصرف معك، وكان بيتها في بيت أسامة، فخرج النبي ﷺ معها فلقيه رجلان [أي: في الطريق].. البخاري، الصحيح: ٢٥٨/٢ - السمهودي، وفا الوفاء:٤٦/٢-٦١. المظاهر الحضرية للمدينة المنورة: ٤٤، ٥٩. ولم يكن بيت أسامة من البيوت الملاصقة للمسجد أو الحجرات.

٢- إنّ بيتها كان يقع خلف دار عثمان بن عفان، رضي الله عنه، من جهة الشرق، وذلك لأنّه لمّا حوصر عثمان زمن الفتنة، مدّت صفيّة جسرا من جذوع النخل من سطح بيتها إلى سطح بيته؛ لنقل المؤونة من ماء وطعام وغير ذلك، ومعلوم أن دار عثمان كانت تقع شرقي المسجد النبوي، وقد بيّن المؤلف ذلك في كتابه هذا، لكنه لم يبين المكان الصحيح أو الجهة التقريبيّة لبيت صفيّة رضي الله عنها.

- ومن المؤكد أنه توجد دور لبعض الصحابة في الجهة الغربية من المسجد النبوي زمن النبوة مما يلي دار أبي بكر، وعلى امتداد الحائط الغربي للمسجد، وهذه الدور كانت لها خِوَخ تطل على المسجد، وقد سدّت هذه الخِوَخُ فيما بعد لحديث النبي ﷺ: (لا تبقيّن خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر)... الحديث. رواه مسلم، وكذلك البخاري بلفظ: (سدّوا عنّي كل خوخة في هذا المسجد غير خوخة أبي بكر). إلا أنّ هذه الدور مجهولة النّسب لدينا؛ لأنّ المؤرخين لم ينقلوا لنا تفصيليّا عن توسعة عمر للمسجد في هذا الجانب (الغربي)؛ لأنّه قد هدم الدور في تلك النّاحية بما فيها دار أبي بكر في عمارته للمسجد سنة ١٧ هجريّة، ولم يتعرض للحجرات الشريفة، وكذلك البقعة (الأرض الفضاء) التي كانت بين أبيات الصحابة والجدار الغربي للمسجد قبل التوسعة النبويّة، والتي اشتراها عثمان رضي الله عنه لتوسعة المسجد.

- يفضّل عمل رموز معيّنة أو تلوين أو ترقيم معيّن في مفتاح خريطة المخطّط مع تكبيرها لأمور أربعة:

(١) بيان الاسم السابق والاسم اللاحق للبيت، وذلك لأنّ بعض البيوت قد غلب عليها الاسم اللاحق كأسماء بعض التابعين وغيرهم.

(٢) بيان الأماكن التي بها نخيل أو جذوع نخيل مثل النخلتين اللّتين كانتا بمصلّى الجنائز، حيث كانت توضع الجنازة بينهما، وكذلك الأمر بالنسبة للأحشاش ونخلة دار أبي أيوب... الخ. (الحش: مكان صغير ينبت فيه النخيل).

(٣) بيان البيوت التي تتكون من طابقين من التي تتكون من طابق واحد، وهي ١- دار عمر، التي كان يؤذن من فوقها حسب إحدى الروايات. ٢- دار أبي أيوب (في مكوثه رضي الله عنه بها قرابة ستة أشهر وبها نخلة في فنائها). ٣- أطم فويرع شرقي المسجد (الأطم: القلعة الصغيرة). ٤- دار خالد بن الوليد (حسب رواية ابن زبالة في هذا الكتاب:١٠٢: ارفع البناء في السماء وسل الله السعة). ٥- دار أبي سفيان (خبر هذه الدار في هذا الكتاب:١٥٠).

(٤) يفضل وضع ترميز معين لبعض الدور بجهاتها التقريبية التي يتعذر تحديدها في المخطط، مثل مكان بيت المال، ودار عمرو ابن حزم.. الخ، وسنأتي إلى بيان ذلك لاحقًا.

- إثراءً للبحث سيتم عمل بعض التصحيحات (التعديلات) على مخطط البحث ذاته، الذي تظهر فيه الأسهم، التي تشير إلى جهة بيوت بعض

الصحابة، التي تقع خارج نطاق هذا المخطط (كجهة تقريبيّة).

- تذكر بعض الروايات أن يهوديًّا كان جارا للنبي ﷺ في المدينة، ولكنني لم أتوصل إلى اسم هذا اليهودي، ولا موقع داره مما حول المسجد النبوي، ولعله كان جارًا لصدقات النبي حول المدينة، مثل أموال مخيريق وغيرها، هذا والله أعلم. وكذلك لم أتوصل إلى معرفة بيوت بعض جيران النبي ﷺ من الأنصار مثل سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ، وعمارة بن حزم، وأسعد بن زرارة، وفي حديث عائشة في الصحيح بعد قول عروة لها: ماكان يُعيّشكم؟ قالت: الأسودان الماء والتمر، إلا أنّه قد كان لرسول الله ﷺ جيران من الأنصار، كانت لهم منايح. الحديث.

قال الحافظ ابن حجر في بيان ذلك: جيرانه ﷺ من الأنصار سعد بن عبادة، وعبد الله بن عمرو بن حزم، وأبو أيوب، وأسعد بن زرارة: قال السمهودي (مؤرخ المدينة): فيبعد كون سعد بن عبادة في دار بني الحارث لعدّه من الجيران، ومأخذ الحافظ ابن حجر في ذلك ما رواه ابن سعد عن أم سلمة قالت: كان الأنصار يكثرون إلطاف رسول الله ﷺ: سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ، وعمارة بن حزم، وأبو أيوب، وذلك لقرب جوارهم من رسول الله ﷺ. انتهى، والله أعلم.

فأقول: هذا مما ينبغي بيانه، ولو أننا لم نتوصل إلى مكان بيوت هؤلاء الأنصار وغيرهم، ممن هم حول المسجد النبوي، باستثناء دار آل عمرو بن حزم كما سيأتي.

أولا: الملاحظات والتعقيبات التسلسلية على مادة هذا الكتاب:

الاستدراك الأول: الشكل رقم ١ ص ١٤: الذي يظهر في هذا الشكل أنّ المؤلف قد حصر مكان بيوت أمهات المؤمنين فيما بعد بين الحد الأصلي الشرقي للمسجد، زمن النبوة، وبين الجدار الشرقي للمسجد، الذي هو ضمن عمارة السلطان قايتباي سنة ٨٨٨ هجريّة، وهذا غير صحيح: لأنّ هذا المكان محدود جدًّا، ولا يتصور حصر هذه الأبيات في هذا المكان، وأنّ منتهاها كان على سمت هذا الحائط؟ إذ إنّ الأبيات قد خلطت بالمسجد في توسعة الوليد في سنة ٨٨ هجريّة: أي إنّ جزءًا يسيرا من مكانها قديمًا قد بقي خارج الجدار الشرقي للمسجد مع هدمها كلّية، وإليك هذا الخبر: نقل الزين المراغي عن السهيلي أنه نقل: أنّ الحجر والبيوت خلطت بالمسجد زمن عبد الملك بن مروان. ثم كيف يكون هذا التصور محدودًا بهذا الشكل، والبيوت ليس بها مرافق كالحجر والمطابخ والأفنية وأماكن قضاء الحاجة..؟!.

التسمية بالحجرات لا تصح: لأنّ الحجرات تقع في ناحية البيوت أو شرقيها، فالحجرات لا تحوي الأفنية ولا المطابخ بخلاف الأبيات.

الاستدراك الثاني: الشكل رقم (٢) ص ١٤: وهو التصوّر المعقول الذي وضعته والمنقول عني مع المصدر (مجلة الفرقان - عدد ٤١ الحجرة النبويّة عبر التاريخ - الحلقة ٣)، وهو التصوّر المقارب للصواب إن شاء الله: لأسباب عدّة منها:

١- جعل حجرة عائشة رضي الله عنها الحجرة الوحيدة الملاصقة للمسجد، وكانت لها كوّة أو نافذة تطل على الروضة، وكانت عائشة تغسل رأس النبي ﷺ منها، أو من الباب في أثناء اعتكافه، وهو داخل المسجد، إضافة إلى أنّه كان يطل منها على المصلين وبخاصة في مرض وفاته، وقد سدتها عائشة فيما بعد لأمر اقتضى ذلك بعد وفاته ﷺ، ولم تكن هناك أي حجرة أخرى غيرها من حجرات أمهات المؤمنين مماثلة تطل على المسجد، وغير ذلك مما روى مسلم والبخاري والنسائي ، وابن ماجه عن كعب بن مالك، أنّه تقاضى ابن أبي حدرد دينا له عليه على عهد رسول الله ﷺ في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ، وهو في بيته، فخرج إليهما ﷺ حتى {كشف ستر حجرته}، ونادى كعب بن مالك، فقال: يا كعب، فقال: لبيك يا رسول الله ، فأشار بيده أن أضع من دينك، قال كعب: قد فعلت يا رسول الله، قال النبي ﷺ: قم فاقضه.

قلت: ومن ذلك رد عائشة على اليهودي: وعليك السام واللعنة، وهي في بيتها، وهو مع النبي في المسجد (من خلال الكوّة، والله أعلم).

أما فيما يتعلق بفناء بيت عائشة، فقد غسل النبي ﷺ بعد وفاته في ناحية من هذا الفناء داخل كلّة (ساتر أو خيمة صغيرة). وكان لهذا الفناء بابان، باب يطل على المسجد ، وباب آخر شرقيّه جهة بيت سودة، كما كانت توجد خيمة من جريد، كانوا يطبخون داخلها (الرواية التي أخرجها أبو يعلى: ٣٤٢/٦)، وكذلك حديث عائشة (الثلاثة أهلّة...) الذي يوضح وجود المطابخ أو ماشابهها، ونشير إلى أنّ الشاة التي كانت في بيت عائشة كانت في هذا الفناء، والرواية التي تبيّن ذلك هي الرواية التي جاءت في حادثة الإفك، عندما سأل علي رضي الله عنه بريرة جارية عائشة: اصدقي رسول الله ﷺ، فقالت: والله ما أعلم إلا خيرا، وما كنت أعيب على عائشة شيئًا إلا أني كنت أعجن عجيني فآمرها أن تحفظه، فتنام عنه، فتأتي الشاة فتأكله.

٢- رسم الأبيات بمرافقها كالأفنية والحجرات والكنف والمستحمّات بشكل تقريبي، فمن ذلك أن النبي ﷺ كان له مكان يغتسل فيه في كل بيت من أبياته إضافة إلى الكنيف الذي كان يقضي به حاجته، وأيضًا وجود ما يشبه المطابخ، وهذا ما سنتناوله بتوسع في بحثنا في المستقبل إن شاء الله بعنوان: (دراسة حول مسجد المدينة زمن النبوة...).

٣- وضع فرجة فيما بين الحجرات أو البيوت الأربعة غير بيت النبي ﷺ المشتمل على بيت عائشة، وسودة، وأم سلمة ، وفاطمة، حيث باب جبريل، (انظر الشكل ٢)، والفرجة أو السكة المسدودة الفاصلة التي بين الحجرات، قد أحدث فيها باب زمن عمر دون التعرض إلى هدم لأي من الأبيات (الحجرات)، ويسمى هذا الباب باب النساء؛ لأنّه كان يفضي إلى مصلى النساء قديما (زمن عمر)، وكان لهذا الباب عتبات، أحدثها عمر أو عثمان رضي الله عنهما، اكتشفها المؤرخ السمهودي في أثناء الحفر في عمارة السلطان قايتباي للمسجد سنة ٨٨٧-٨٨٨ هجريّة. فمخططنا هذا ينفرد عن أي تصور آخر لأبيات النبي، حيث يحوي الفرجة التي بها الباب المذكور، الذي يحاذي باب النساء الأصلي زمن عمر منذ عهد الوليد بن عبد الملك، حتى عهدنا الحاضر. (انظر الصورة).

شكل رقم ١

رسم تقريبي لمواقع الحجرات الشريفة قبل هدمها

شكل رقم ٢

رسم الحجرات الشريفة كما يراه السيد محمد النفيسي

٤- استبعاد مكان بيت صفية في الشكل رقم (٢)؛ لبعده عن المسجد نسبيًا للأدلة التي ذكرناها آنفًا.

٥- ومما يميز هذا المخطط جعل الشكل العام لبيت حفصة أم المؤمنين بهذا الشكل وليس بهذا الشكل أنه لما وسع عمر المسجد من الجهة القبلية لم يتعرض لهدم بيتها بخلاف

توسعة عثمان للمسجد، حيث تعرض لهدم جزء من دارها. فعلى هذا يكون المسقط الأفقي لبيت حفصة على الشكل الآنف الذكر، وسأتطرق إن شاء الله إلى هذه المسألة في مبحثنا (دراسة حول مسجد المدينة زمن النبوة...).

٦- ومما يميز هذا المخطط عن غيره جعل بيت علي وفاطمة ملاصقًا للمسجد (كجدار وباب وفناء)، على أن حجرتهما داخل البيت، لا تطل ولا تلاصق المسجد؛ لعدة أسباب منها: أنّ بيتهما كان له فناء، وأنّ فاطمة رضي الله عنها كانت تطحن الحب في الرحى في ذلك الفناء، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كنت مع النبي ﷺ في سوق من أسواق المدينة، فانصرف، وانصرفت معه، فجاء إلى فناء فاطمة.. (رواه الإمام أحمد)، وانظر أيضًا خبر باب علي في الأمر بسد الأبواب الشارعة في المسجد في (وفاء الوفا: ٢/ ٤٧٤ -٤٧٩)، ونرجع لموضوع فناء بيت علي، وفاطمة فأقول إنّ هذا الفناء كان يصلي فيه أحيانًا بعض من أهل البيت والتابعين مؤتمين بإمام المسجد، لقربه من الروضة، حتى زمن الوليد بن عبد الملك، إذ هدم البيت مع البيوت الأخرى في توسعة المسجد النبوي و عمارته سنة ٨٨ -٩١ هجريّة، وأيضًا الموقع الحالي للسرير أو الهودج هو مكان الحجرة في البيت القديم على الموقع نفسه في هذا المخطط، ويعني أنّ حجرة فاطمة ليست ملاصقة لجدار المسجد، وتوجد أدلة أخرى تثبت ذلك، وبخاصة في خبر عمارة الوليد للمسجد النبوي (انظر المخططات المختلفة للمقصورة الشريفة في عدّة مصادر كمخطط العيّاشي، وغيره).

الاستدراك الثالث: ص١٧، ١٨: دار أسماء بنت الحسين غير مبينة في المخطط، وهي الاسم اللاحق لدار جبلة الساعدي رضي الله عنه، وهي الدار الواقعة شرقي المسجد.

الاستدراك الرابع: ص١٩: وقال أهل السير: ضرب النبي ﷺ الحجرات ما بينه وبين القبلة والشرق إلى الشام، ولم يضربها في غربيه، وكانت خارجة من المسجد مديرة به إلا من المغرب، وكانت أبوابها شارعه في المسجد. {الحافظ ابن النجار، أخبار مدينة الرسول:٧٣}: التعليق على هذه الرواية: ما بينه وبين القبلة؛ أي بيت حفصة، والشرق؛ أي كبيوت أم سلمة وسودة وصفية، والشام؛ أي مثل بيت ميمونة بنت الحارث، الذي هو آخرها، وكانت أبوابها شارعه في المسجد؛ أي على سبيل المجاز لا الجزم: الصحيح أن أغلب البيوت كانت لها أبواب شارعه في المسجد، وليست كلها؛ لأنّ بيت صفية مثلا لا يطل على المسجد للأدلة التي ذكرناها آنفًا.

وقد روى البخاري في صحيحه: حدثنا إسحاق ابن منصور حدثنا روح حدثنا عمر - هو ابن سعيد - قال: أخبرني ابن أبي مليكه عن عقبة بن الحارث رضي الله عنه قال: صليت مع النبي ﷺ العصر، فلما سلم قام سريعًا، فدخل على بعض نسائه، ثم خرج ورأى ما في وجوه القوم من تعجبهم لسرعته، فقال: ذكرت - وأنا في الصلاة - تبرا عندنا فكرهت أن يمسي أو يبيت عندنا، فأمرت بقسمته.

الاستدراك الخامس: ص٢٠ شكل ٣: الأفضل تسمية الأبيات بدل الحجرات؛ لأنّ الحجرة لا تشمل البيت والعكس صحيح، كما أنّ هناك خطأ في شكل بيت حفصة، وكذلك الطريق الفاصلة بين الحجرات، وموقع بيت صفية، ولقد تطرقنا لذلك آنفًا.

الاستدراك السادس: ص٢١: الأبيات ليست كلها لها أبواب شارعه في المسجد {ينظر **الاستدراك الرابع**} بل يؤيد ذلك مخطط المؤلف ص٢٠ شكل رقم ٣، ومن ذلك بيت سودة بنت زمعة؛ الذي ليس ملاصقا للمسجد، ويقع قرب دار حفصة، وقرب دار آل عمر بن الخطاب، وقول عمر لسودة: قد عرفناك يا سودة... كراهته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يرى أمهات المؤمنين بلا حجاب. (الرواية قبل نزول آية الحجاب).

الاستدراك السابع: ص٣٥: احتمال وجود ممر مشترك بين بيت أم سلمة، وبيت علي وفاطمة، ويؤيد ذلك الرواية التي ذكرها المؤلف إضافة إلى روايات أخرى؛ لتدل على أن بيت أم سلمة كان ملاصقًا لبيت علي وفاطمة، الذي يطل على المسجد بباب وممر مشترك للبيتين (انظر ما قيل في باب علي: السمهودي)، وأيضًا توبة أبي لبابة، وتبشير أم سلمة له ليلا من الباب (ذي الممر المشترك)، وهو موثق بسارية من سواري المسجد، وتصويت أم سلمة من حجرتها على عمر أيضًا، وهو في المسجد، انظر: (السمهودي: ٢/٤٩٨ و ٤٩٩).

الاستدراك الثامن: ص٣٦: بمناسبة التطرق لموضوع أهل البيت لم يذكر أحد من المؤرخين، ولا من أهل السير مكان سكن ابنتي رسول الله أم كلثوم وفاطمة قبل أن تتزوجا، قلت: والاحتمالات الواردة هي: أن يكون إمّا في بيت عائشة قبل أن يتزوجها رسول الله، أو في البيت المسمى ببيت علي وفاطمة، أو في أحد دور الأنصار، والله أعلم، وتوجد رواية تبين أن النبي ﷺ قد سمع صراخ ابنته أم كلثوم، وهو خارج من المسجد {الباب الشرقي}.

الاستدراك التاسع: ص٣٩: ملاحظة: زمن الروايات التي جاءت في ذكر أهل البيت يحتمل أنّها قبل ولادة زينب وأم كلثوم ابنتي فاطمة، أو أنهما كانتا صغيرتين، يفضّل أن يكون هذا الاستدراك في حاشية تلك الصفحة.

الاستدراك العاشر: ص٤٢: شكل رقم ٥، موقع دكه الأغوات ليس صحيحًا في هذا الشكل، رقم ٤ ص٤٠، وفي الشكل رقم ٥ يتبيّن لنا أنّ موقع الصفّة أيضا ليس بصحيح، فالصحيح أنّها تحد الجدار الشمالي كلّه للمسجد الأصلي، وليس نصفه، وكذلك توسعة الوليد بن عبد الملك غير صحيحة في هذا المخطط، فالصحيح أنّها أوسع من ذلك، بخاصة إلى جهة الغرب.

الاستدراك الحادي عشر: ص٤٤: التعليق على قول القاضي عياض: لعل القصد من ذلك الإبقاء على ظلة الجدار الشمالي مع عمل ظلة أخرى كبيرة للمصلى جنوبي المسجد (جهة الكعبة)؛ لأنّه يستبعد أن يكون المسجد دون سقف حتى تحوّل القبلة سنة ٢ هجرية، وإلا كيف يأوي فقراء المهاجرين في مكان غير مسقف؟!، ويؤيد ذلك قول الحافظ ابن حجر في هذا الكتاب ص٤٥.

الاستدراك الثاني عشر: ص٤٥: القول: «المكان الذي عرف بالصفة... أي غربي دكة الأغوات الموجودة الآن»، يناقض وصف موقع الصفة في شكل رقم ٦ ص٤٦، فالصحيح أنّ دكة الأغوات، وما حولها جهة الجدار الشرقي، وجهة شمالي المقصورة، تشمل قديمًا بيتي (حجرتي) أمهات المؤمنين زينب وجويريّة من ضمن الأبيات (الحجرات) الأربع في هذه الناحية، أنظر مطابقة مكان الدكّة مع الأشكال رقم (١، ٢، ٣) في هذا الكتاب. لكن يمكن القول إنّ جزءًا يسيرًا من غربي

الدكّة يمكن أن يكون الجزء الشرقي في الصفة قبل سنة ٧ هجريّة؛ أي قبل توسعة المسجد، وهنا أبيّن أنّ الصفة كانت موجودة في العمارة الأولى والثانية للمسجد زمن النبوّة، وذلك لأنّ أبا هريرة قد أسلم في السنة السابعة بعد خيبر، وكان من فقراء الصفة.

الاستدراك الثالث عشر: ص٤٦: في المبحث المتعلق بالصفّة وموقعها، فهو غير صحيح إطلاقًا في الشكل، حتى رقم ٦ وحتى لو عدّ موقع الصفّة قبل توسعة المسجد (أي: في العمارة الأولى قبل سنة ٧ هجريّة)، ولو عددنا هذا الشكل صحيحًا لأصبح المسجد ضيقًا، ولا يتناسب وصفه بأن مساحته التي كانت ٧٠×٦٠ ذراعًا حين التأسيس، إذ إنّ الروايات التي تصف المسجد بعد التأسيس وصفته بأن جعلت وسطه رحبة (أي:الفناء بين ظلتين، ظلّة المسجد الرئيسة، وظلّة الصفّة في المؤخرة)، وبهذه الرحبة في وسطها ضربت خيمة لسعد بن معاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ لكي يزوره الناس فيها بعد إصابته في الخندق سنة ٥ هجريّة، والموقع الافتراضي لهذه الخيمة الآن شرقي المكبريّة الموجودة في العمارة المجيديّة للمسجد النبوي الشريف، وبمناسبة التطرق لخيمة سعد، يمكننا أيضًا التطرق للخيام الأربعة لبعض أمّهات المؤمنين اللاتي ضربنها في رحبة المسجد لمّا اعتكف النبي ﷺ في شوال،، قلت: ويحتمل أن يكون ذلك بعد التوسعة النبوية، وإلا فلا مجال للرحبة في المسجد الأول بأربع خيام. أنظر: «صحيح البخاري: ٢٥٩/٢. المكتبة الإسلامية، استنبول - تركيا».

والأمر الآخر الذي يبيّن أن موقع الصفة غير صحيح في الشكل ٦ هو جعلها غربي بيت فاطمة، والصحيح أنّها كانت تقع غربي مقدم الحجرات قبل سنة ٧ هجريّة، وغربي مؤخر الحجرات بعد سنة ٧ هجريّة. أنظر الشكل الذي وضعته رقم ٢ ص١٤ والمنقول عني في هذا الكتاب. وكذلك راجع تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب في كتب التفسير، التي تبيّن كيف أنّ المسلمين مصطفون تحت الصفة، ينتظرون الدخول إلى بيت زينب للوليمة المعدّة لهم، وهذا أيضًا مما يعني أنّ الصفة كانت غربي بيت زينب بنت جحش رضي الله عنها، أو غربي بيت جويرية رضي الله عنها، وذلك قبل توسعة النبي ﷺ للمسجد.



صورة تبيّن الممر الفاصل ما بين دكّة المقصورة ودكة الأغوات، حيث يفضي إلى باب جبريل، ويفضي أيضًا إلى موقع الصفّة (قبل التوسعة النبوية)، وهذا المكان هو ذاته بيت زينب بنت جحش (والله أعلم).

المصدر:

Mecca the Blessed Medina the Radiant
Text: Emel Esin
Photographs by Haluk Dogonbey

أو صورة الممر الذي يفضي إلى الباب المسمى باب جبريل، أو باب عثمان ضمن العمارة المعبدية العثمانية التي تمت سنة ١٢٧٧هـ.

وهذا الممر قديمًا كان يفصل ما بين بيت زينب بنت جحش (دكة الأغوات)، وبين بيتي فاطمة وأم سلمة (دكة المقصورة)

المصدر: مكة المكرمة، والمدينة المنورة- لأمل إيس.

الاستدراك الرابع عشر: ص٤٧: القول: (عملت الصفة على الجدار الذي كان منتهى المسجد من جهة الشمال... شمالي اسطوانة عائشة رضي الله عنها.) أقول: التعقيب على هذا القول الصحيح أنّها تبعد كثيرًا عن هذه الأسطوانة، كما أنّ الصفة في توسعة المسجد زمن النبوة بعد غزوة خيبر تقع الآن في الجهة الخلفيّة للعمارة المجيدية، مما يلي الحصوة، حيث الحد الأصلي للمسجد من تلك الجهة الشمالية. انظر فيما يتعلق بتوسعات المسجد النبوي من المخططات التي في هذا الكتاب وفي غيره.

هذا وقد وقع المؤلف في خطأ آخر في الطبعة الرابعة من هذا الكتاب١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، حيث بيّن موقع الصفة بعد التوسعة زمن النبوة في الرواق الأخير من العمارة المجيديّة ص٤٦، والصحيح أنّها خارج العمارة المجيديّة الحالية، وخلف ما هو مبيّن تمامًا مع مد الصفة لعقدين متوازين إلى الحد الأصلي لمسجد النبي ﷺ (الركن الشمالي). أنظر حد المسجد الأصلي جهة الشمال ص ٤٠، وقد نشرت مجلة البناء السعودية في عددها الخاص عن عمارة الحرم النبوي وتوسعتة ما يؤيد ما نقوله.

الاستدراك الخامس عشر: ص٤٩: من المعلوم أنّ أهل الصفة كلهم أو أغلبهم من فقراء المهاجرين، كما قال ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، وهنا نقف على القائمة في هذه الصفحة لأشهر أهل الصفة، الذين منهم حارثة بن النعمان وحنظلة الغسيل، أقول: أستبعد أن يكون هذان الصحابيّان الأنصاريّان من أهل الصفة، وذلك لعدّة أسباب منها: أنهما من أهل المدينة، وأنّ حارثة بن النعمان من الأنصار، ثم إنّه كان يهب بيوته للنبي ﷺ؛ الذي كان يستحيي منه لكرمه وسخائه، ثم إنّ المؤلف قد بيّن في دراسته هذه أنّ له بيتًا جنوبي دار أبي أيوب، فكيف يكون من أهل الصفة وهم من المهاجرين، الذين لا مأوى لهم ؟! وفيما يتعلق بحنظلة الأنصاري، الذي استشهد في أُحد سنة ٣هجريّة، فقد كان معرسًا في بيته ليلة الغزوة - رضي الله عنه وأرضاه، جنوبي المدينة وشمالي قباء، ووالده كان من أعيان المدينة قبل الإسلام. نستنتج مما سبق أن هذين الصحابيين الأنصاريين ليسا من أهل الصفة، والله أعلم.

الاستدراك السادس عشر: ص٦٠- ٦٦السطر الرابع: يفضّل عنونة هذه الصفحات بـ(بيان أبواب المسجد حتى العصر العباسي) عوضًا عن العنوان (الدور الواقعة في الجهة الجنوبية من المسجد)، وذلك لأنّ هذا العنوان ليس له علاقة بمضمون هذه الصفحات بخلاف العنوان الآنف الذكر.

الاستدراك السابع عشر: ص٦٤: لقد تطرق المؤلف في هذه الصفحة إلى ذكر أبيات الصوافي، ودار حميد بن عبد الرحمن بن عوف، ودار أبي الغيث بن المغيرة، وكذلك أبيات خالصة، أقول: أين موقع هذه الدور في مخطط البحث؟! أو على الأقل لابد من بيان ترجمة موجزة عن هؤلاء. هذا وقد بيّنا آنفًا أهمية بيان الاسم السابق واللاحق للدور.

الاستدراك الثامن عشر: ص٦٦: في معرض كلام المؤلف عن دار أبي أيوب، وقول: وتحدها جنوبا دار حارثة بن النعمان، التي عرفت فيما بعد بدار جعفر الصادق.

قلنا في مقدمة بحثنا هذا أنّ الأفضل بيان الاسمين السابق واللاحق للدور المجرى الدراسة حولها على مكانها في المخطط أو بالترقيم في مفتاح المخطط، فمثلاً: دار جعفر الصادق ليست مبنيَّة في هذا المخطط مع دار حارثة بن النعمان، مع أنّ الدار مذكورة باسم حارثة فقط، وقلنا إنّه يفضل كتابة الأسماء كاملة لأصحاب تلك الدور، ولو بالتصغير، أو بتغيير الخط، وهو سهل باستخدام طباعة الكمبيوتر، لأنّ هذا أفهم للقارئ.

الاستدراك التاسع عشر: ص٦٩: في معرض الكلام عن دار أبي أيوب، بقي القول: إنّها تقع شرقي مكتبة عارف حكمت، وذلك قبل هدمها وإزالتها في عصرنا الحاضر بعد توسعة المسجد النبوي، مع أنّها في خارجه.، وخبر هذه الدار خبر طويل قبل الإسلام وبعده، وقد بُنِيت قبل الهجرة بمائتي عام تقريبًا، (أنظر: وفاء الوفا: ٢٧٣٢، ج١/١٨٨ -١٨٩)، مع ملاحظة مهمّة أنّ الصورة التي تبيّن مكان دار أبي أيوب ص١٨١ ليس مصدرها كتاب طيبة لأحمد مرشد، فالصحيح أنّ مصدرها مجلة العربي (العدد ١٦٧ شعبان أكتوبر ١٩٧٢ص١١١). إضافة إلى ملاحظات أخرى على كتاب (طيبة وذكريات الأحبة) ليس هذا مجال ذكرها.

قلت: والإفادة أكثر:

هذا وقد جاءت روايات أخرى تتعلق بخبر هذه الدار بعد الهجرة مثل: أنّ النبي ﷺ، وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما، قد تناولوا الطعام فيها مع شربهم للماء البارد، وأكلهم من الرطب من النخلة التي كانت في فناء هذه الدار.

قال المؤلف ص ٦٩: وقد هدمت هذه الدار في بداية العقد الثاني...

والصحيح: وقد هدمت هذه الدار في القرن الرابع عشر الهجري، وحوّلت إلى محل تجاري، ثم إلى ساحة قرب المئذنة الرئيسة.

قلت: ومن السهولة أن يستقصي المؤلف عن أخبار هذه الدار، وما آلت إليه في عصرنا الحاضر، كونه من أهل المدينة، حيث يمكن أن يروي عن كبار السن، أو ممن لديهم معرفة بالآثار، لكي يخرج بتفاصيل أوسع.

الاستدراك الرابع والعشرون: ص٧٨: دار العباس ينبغي رسمها بطريقة معيّنة بحيث تكون ممتدة أكثر جهة الغرب، لأنّها تبدو في الرسم منحصرة فقط في توسعة عمر وعثمان للمسجد، لأنّه قد بقي منها حتى زمن الوليد.

الاستدراك الخامس والعشرون: ص٨١: التعليق في الحاشية: هذا مما يعني أن دار ابن عمر تتكون من طابقين لعلو المؤذن لتبليغ الأذان، ولقد تطرقنا آنفًا لأهمية تمييز الدور، التي بها طابقان عن غيرها من المخطط.

الاستدراك السادس والعشرون: ص٨٦: في شكل رقم ١٠، الأفضل أن يكون الجنوب إلى أعلى، والشمال إلى أسفل تمشيًا مع الأشكال الأخرى في هذا الكتاب بدل كون الشمال على اليمين والجنوب على اليسار. وذلك لعدم إرباك القارئ.

الاستدراك السابع والعشرون: ص٩٠: لماذا لا يقال عن دار عثمان الكبرى أنّها كانت تقابل

الأبواب الثلاثة (البقيع - جبريل - النساء)، والاكتفاء فقط بذكر أنّها كانت تقابل باب جبريل؟!.

وأقول إنّ رسم دار عثمان في المخطط بشكل طولي، لا يتناسب مع الروايات التي تذكر أن الدار كانت بها مرافق عدّة، كالفناء والحجر والسقيفة (أي: الصفّة)؛ لأنّ الفناء غالبًا يتوسط الدار، بل إنّ إحدى الروايات تبيّن أنّ الدار كانت على هيئة القصر، وداره كان لها بابان خارجيّان (باب الدار وباب الصفّة) إضافة إلى خوخة كانت تطل على مصلى الجنائز، تقابل بيت النبي ﷺ (بيتي سودة وأم سلمة). أنظر إلى الروايات التي جاءت في فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه في البداية والنهاية للحافظ ابن كثير - الجزء السابع: دار عثمان تطل على موضع الجنائز ص ١٧٨، وخوخة دار عثمان تقابل مقام جبريل (البلاط، المدخل، الخوخة) ص ١٧٩، وتسمية الدار بالقصر، وكذلك الكوّة في الدار ص ١٨٠، وفناء الدار ص ١٨٢، والخوخة ص١٨٢، وباب الصفّة ص ١٨٤، واحتراق الباب والسقيفة هي الصفّة، وهما غير العريش، فالسقيفة كالمكبريّة يُصعد على ظهرها، صحن الدار ص ١٨٩، البلاط (مصلى الجنائز) ص١٩١.

الاستدراك الثامن والعشرون: ص٩١: دار عثمان (هي التي أصبحت فيما بعد تُعرف بالدار التي يسكنها إمام المسجد النبوي، ولعلها هي مكان الرباط الذي دفن فيه الجواد الأصفهاني الموصلي، ومما ذكره السمهودي في وفاء الوفا ٧٦٩/٢ قوله: وقد قدمنا كيفية نقله (أي: جنازة الأصفهاني) إلى المدينة الشريفة بعد موته، ودفنه بتربته التي برباطه المجاور للمسجد الشريف عند ذكر باب عثمان، وهو باب جبريل لمقابلته له... إلخ، راجع أيضًا ابن جبير في رحلته ووصفه لهذا الرباط، وكذلك المدينة المنورة في رحلة العياشي ص ١٧٧ - ١٧٨.

الاستدراك التاسع والعشرون: ص٩٢: إلحاقًا بما يتعلق بدار عثمان فإنّه يمكن التطرق لدار آل عمرو بن حزم، وهي دار متاخمة لدار عثمان، وكانوا يحملون الماء له ليلاً في أثناء الحصار، وقد تسوّر بعض الغوغاء منها إلى دار عثمان، أنظر - البداية والنهاية: ١٨٧/٧ - ١٨٨. ونذكر هنا أنّ محمد بن عمرو بن حزم قتل يوم الحرّة سنة ٦٣ هجريّة.

الاستدراك الثلاثون: ص٩٢: ومما ينبغي بيانه في الأماكن الواقعة شرقي المسجد، وهو أحد المرافق الهامة في المدينة، بيت المال الذي كان موجودًا زمن النبي ﷺ، وزمن أبي بكر وعمر، إلا أنّ مكانه لم يتحدد لنا إلا في زمن عثمان، وكان بيت المال ملاصقًا لدار عثمان، وهو دار تحوي عدّة حجر، يتوسطها فناء أو صحن، وكان لها حرّاس أو حفظة، وقد كان بلال أول أمين لبيت المال في الإسلام، ثم أبو هريرة، وقصة الشيطان مع أبي هريرة، حارس الصدقات، زمن النبي ﷺ، مشهورة في الحديث: (صدقك وهو كذوب)، وقد قام الخوارج بنهب بيت المال بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، أنظر البداية والنهاية: ١٨٨/٧-١٨٩.

الاستدراك الحادي والثلاثون: ص٩٤: فيما يتعلق ببيت علي وفاطمة، قول المؤلف: فعلم أن بيت علي رضي الله عنه كان مطلاً على المسجد (أي بباب أو ممر).....

يناقض التصورات التي منها شكل رقم ٢٣ ص١٧٨.

الاستدراك الثاني والثلاثون: ص٩٥: لابد من بيان السهم ←

الذي يشير إلى مكان دار المغيرة بن شعبة.

الاستدراك الثالث والثلاثون: ص٩٨: فيما يتعلق بدار جبلة الساعدي، نذكر هنا ما أورده الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية: ١٧٦/٧: قال الواقدي: وحدثني محمد بن صالح عن عبيد الله بن رافع بن نقاحة عن عثمان بن الشريد قال: مر عثمان على جبلة بن عمرو الساعدي، وهو بفناء داره، ومعه جماعة... الخ (أحد الروايات التي جاءت في فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه).

الاستدراك الرابع والثلاثون: ص٩٩: دار

ريطة بنت أبي العباس لا يتفق ذكرها مع مسمى البحث (بيوت الصحابة..).

الاستدراك الخامس والثلاثون: ص١٠٠: دار ريطة هي مع دار أبي بكر ، أنظر التعليق ص٩٧.

الاستدراك السادس والثلاثون: ص١٠١: فيما يتعلق بدار خالد بن الوليد، لم يبيّن المؤلف موقع هذه الدار في العمارة السعودية الثانية للمسجد النبوي في عصرنا الحاضر. ويحتمل أن دار خالد كانت تقابل بيت ميمونة بنت الحارث، وقد ثبت أنه قد أكل ضبًّا عندها بحضور النبي ﷺ، كما أن مكان زاوية السمان (دار خالد) تقابل بيت ميمونة (آخر البيوت الشريفة)، ونقول أيضًا (أي دار خالد) كانت تقع في البطيحاء، ويحتمل أنّها قد هدمها عمر وجعل مكانها البطيحاء.

الاستدراك السابع والثلاثون: ص١٠٤: انظر الاستدراك السابق رقم (٣٦) ص١٠١: بما أن المؤلف قد أفرد بحثا في كتابه حول الصفّة (أهلها - موقعها من المسجد..الخ)، وكذلك الأمر في المبحث الذي حول سقيفة بني ساعدة وموقعها من المسجد، أرى من المناسب كذلك إفراد بحث في أحد فصول هذا الكتاب يتعلق بحديقة الأسواف زمن النبوة (شمال شرق المسجد) الواقعة حاليًا شرقي شارع أبي ذر؛ أي شرقي الحرم النبوي، ومما يلي الشمال وشمالي البقيع.

التحقيق في حديقة الأسواف ودار سعد بن الربيع رضي الله عنه

قال الأستاذ محمد شرّاب في كتابه المعالم الأثيرة ص٢٧: الأسواف: بفتح أوله ثم سين مهملة وواو وألف وفاء، على وزن أفعال. موقع من حرم المدينة، يكثر ذكره في السيرة والحديث، وقالوا: إنّه شمالي البقيع فيما يسمى شارع أبي ذر ونحوه، وفيها مسجد الأسواف، المسمى الآن مسجد أبي ذر في نهاية الشارع، انتهى.

في الأوسط للطبراني عن جابر بن عبد الله (عنه قال: خرج رسول الله ﷺ زائرا لسعد بن الربيع الأنصاري، ومنزله بالأسواف، فبسطت امرأته لرسول الله ﷺ تحت سور من نخل، فجلس وجلسنا معه، فقال لي رسول الله ﷺ : يطلع عليكم الآن رجل من أهل الجنة، فطلع أبو بكر، ثم قال: يطلع عليكم رجل من أهل الجنة، فطلع عمر، ثم قال: يطلع عليكم رجل من أهل الجنة، فطلع عثمان.

وعن أبي سعيد الخدري: أن النبي ﷺ جلس على بئر بالأسواف وأدلى رجليه فيها، وذكر مجيء أبي بكر ثم عمر ثم عثمان، كما في حديث بئر أريس (بقباء)، وأنه ﷺ أمر بلالاً أن يأذن لكل منهم، ويبشره بالجنة.

وروى الواقدي عن جابر أن امرأة سعد بن الربيع بعد أن قتل في أحد، وقبض أخوه ماله (قبل نزول الفرائض)، كانت بالأسواف، فصنعت طعامًا، ثم دعت رسول الله، وأنه ﷺ قال: قوموا بنا، فقمنا معه ونحن عشرون رجلا، انتهينا إلى الأسواف، فدخل رسول الله ﷺ، ودخلنا معه فنجدها قد رشّت ما بين سورين وطرحت خفعة {الخفعة: قطعة من جلد تطرح في مؤخرة الرحل}، قال جابر: ما ثم وسادة ولا بساط، وأنّ رسول الله (قال: يطلع عليكم رجل من أهل الجنة، فتراءينا من يطلع، فطلع أبو بكر رضي الله عنه ، فقمنا فبشرّناه ثم سلم، فردّوا عليه، ثم جلس، ثم قال رسول الله ﷺ: يطلع عليكم رجل من أهل الجنة، فتراءينا من خلال السعف من يطلع، فطلع عمر فبشرناه، فسلم ثم جلس، ثم قال: يطلع عليكم رجل من أهل الجنة،

فنظرنا من خلال السقف، فإذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قد طلع، فبشرّناه بالجنة، ثم جاء فجلس، ثم أتي بالطعام، فأتي بقدر ما يأكل رجل واحد أو اثنان، فوضع رسول الله ﷺ يده فيه، فقال: كلوا باسم الله، فأكلنا منها حتى نهلنا، وما أرانا حركنا منها شيئًا، ثم قال رسول الله ﷺ: ارفعوا هذا الطعام، فرفعوه، ثم أتينا برطب في طبق باكورة قليل، فقال رسول الله ﷺ: باسم الله كلوا، فأكلنا حتى نهلنا، وإني أرى في الطبق نحو مما أُتيَ به، وجاءت الظهر فصلى بنا رسول الله ﷺ، ولم يمس ماء، ثم رجع إلي فتحدث، ثم جاءت العصر، فأُتيَ ببقية الطعام نتشبّع به، فقام النبي ﷺ فصلى بنا العصر، ولم يمس ماء، ثم قامت امرأة سعد بن الربيع، فقالت: يا رسول الله، إنّ سعد بن الربيع قُتِل بأُحد، وذكر قصتها في أخذ أخيه لماله، ونزول الفرائض بعد ذلك، وأنّ ابنة سعد بن الربيع كانت زوج زيد بن ثابت، وهي أم ابنه خارجة بن زيد، وكانت يومئذٍ حاملاً. انتهى من وفاء الوفا. ٣/١١٢٥-١١٢٦، وأبين أن سعد بن الربيع هو الذي آخى النبي ﷺ بينه وبين عبد الرحمن بن عوف، وهو الذي أراد أن يشاطره بستانه هذا، وأن يزوجه إحدى زوجتيه بعد أن يطلقها، فأبى عبد الرحمن، وطلب منه فقط أن يدله على السوق.

لقد استدللنا بالروايات الآنفة لبيان أن حديقة الأسواف كانت موجودة زمن النبوة شمالي البقيع، إلا أنّ المكان الفاصل بينها وبين بقيع الغرقد هو ما يحوي المناصع وبئر أبي أيوب وبقيع الخبخبة،واليوم حل مكان هذه الحديقة البنايات والمحلات التجارية والفنادق مثل فندق النخيل وفندق العطاس، وغير ذلك شرقي المسجد(شرقي شارع أبي ذر). انظر الشكل المرفق.

الاستدراك التاسع والثلاثون: فيما يتعلق ببقيع الخبخبة:

أقول: بقيع الخبخبة من الأماكن التي ينبغي بيانها من الجهات الواقعة شرقي المسجد النبوي، ولو بالإشارة إليهم بسهم

لأنها خارج نطاق مخطط البحث، وأقول إنَّ أبقع (بقيعات) المدينة كثيرة، فمنها على سبيل المثال: بقيع الزبير ، وبقيع السوق، وبقيع الغرقد...الخ، وإليك ما أورده المؤرخ السمهودي فيما يتعلق ببقيع الخبخبة، قال: وأسند ابن زبالة ويحيى من طريقه في معرض كلامه عن ابن شهاب في قصة أخذ المربد، قال: فبناه مسجدا (أي مسجد المدينة)، وضرب لبه من بقيع الخبخبة ناحية بئر أبي أيوب بالمناصع، والخبخبة: شجرة كانت تنبت هناك.

وأسند يحيى عن طريق عبد العزيز بن عمر عن يزيد بن السائب عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: بنى رسول الله ﷺ مسجده سبعين في ستين ذراعًا أو يزيد، ولبّنَ لَبِنَهُ من بقيع الخبخبة، وجعله جداراً، وجعل سواريه خشبًا شقة شقة، وجعل وسطه رحبة، وبنى بيتين لزوجتيه.

قال عبد العزيز: فسألت زيدًا: أين بقيع الخبخبة؟ قال: بين بئر أبي أيوب وتلك الناحية، وهذا بقيع الغرقد لبقيع المقبرة، وقال: سألت عبد العزيز عن بقيع الخبخبة فقال هي - أي الخبخبة - يسار بقيع الغرقد، حين تقطع الطريق وتلقاها عند مسجد يحيى، فقلت:ومن يحيى صاحب المسجد الذي ذكرت؟ فقال: يحيى بن طلحة بن عبيد الله. (وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى:١/٣٣٤).

ويصف السمهودي مكان البقيع بقوله: بقيع

كتاب بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف ملاحظات واستدراكات

الخبخبة لا يعرف اليوم كما ذكره شيخ مشايخنا الزين المراغي، لكن الخارج من درب البقيع، إذا مشى في البقيع لجهة مشهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وصار مشهد سيدنا إبراهيم ابن رسول الله، على يمينه، يكون على يساره طريق تمر بطرف الكومة، فإذا سلكها انتهى بعد رأس العطفة التي على يمينه إلى حديقة، تعرف قديمًا بأولاد الصيفي، بها بئر ينزل إليها بدرج، تعرف ببئر أيوب قديمًا وحديثًا، قال: وعن يسار الخارج من درب البقيع أيضًا إذا سلك طريق سيدنا حمزة في شامي الحديقة المعروفة بالرومية حديقة تعرف بالرباطية، وقف رباط اليمنة بها بئر. قال المراغي: تعرف ببئر أيوب أيضًا، يتبرك بها الناس..الخ (وفاء الوفا:١/ ٣٣٤-٣٣٥).

أقول: بقيع الخبخبة مع بئر أبي أيوب مكانهما اليوم الشارع الواسع المسمى بشارع الملك عبد العزيز، شرقي المسجد النبوي، وكان بقيع الخبخبة يصل ما بين بقيع الغرقد والأسواف، وكانت بئر أبي أيوب موجودة حتى عهد قريب قرب النخيل، التي كانت مكان حديقة الأسواف في تلك الناحية، أنظر مخطوطة المسجد النبوي والدور المحدقة به في العصر العثماني، ضمن مجموعة مكتبة Chester Beatty في دبلن، وكذلك مجلة العربي عدد ٢٥٢ ص ٨٤-٨٥.

الاستدراك الأربعون: ص١٠٩: أو أن أبيّن أنّ بعض دور عبد الرحمن بن عوف كانت تقع في الجهة الغربيّة من المسجد؛ لأنّها أُدخلت في المسجد زمن الوليد سنة ٨٨، ومعلوم أنّ الوليد أكثر ما وسع في الجهة الغربيّة...

الاستدراك الحادي والأربعون: ص١١٢: لعلها (أي: دار مليكة) هي من إحدى الجنابذ الثلاث لدور عبد الرحمن بن عوف.

الاستدراك الثاني الأربعون: ص١١٦: حش أبي طلحة يبعد عن المسجد إلى جهة الشمال أكثر في بني جديلة خارج السور قديمًا، ولا يدخل في نطاق هذا المخطط، كما أن بيرحاء كانت تقابل المسجد بحيث إنّ الذي يقف جنوبي بستان بيرحاء (زمن النبوة) يرى باب المسجد الشمالي، الذي عند الصفّة (والله أعلم)، ويفصل ما بين المسجد والبستان بعض البيوت وساحة كانت تناخ فيها الإبل زمن النبوة، حيث إنّ البيوت في هذه الناحية كانت قليلة العدد، ولا تحجب فيما بين البستان والمسجد، وهذا ما يؤيد الرواية التي تبين أن بستان أبي طلحة (بيرحاء) كان مستقبلا المسجد، ثم إنّ الحش في مخطط البحث صغير جدًّا ولا يتناسب مع الرواية التي تبين أنه كان أحسن بساتين أبي طلحة. وتذكر بعض الروايات أنّ بعض من كان يأتي المسجد كان ينيخ راحلته، ثم يدخل المسجد، لذلك نبّه النبي ﷺ إلى الأوساخ التي تلصق في النعل، قوله فيما معناه: إذا دخل أحدكم المسجد فلينظر إلى نعليه وليمط ما بها من الأذى، (أو كما قال ﷺ).

الاستدراك الثالث والأربعون: ص١١٨:

ينبغي بيان دار المسوّر في المخطط مع دار مخرمة.

الاستدراك الرابع والأربعون: ص١٢٢: ينبغي بيان دار شرحبيل في المخطط مع دار أم حبيبة.

الاستدراك الخامس والأربعون: ص١٢٧: ينبغي بيان أنّ أحد دور ابن عوف كانت مع دار ابن جعفر في المخطط. وقد بيّنت في البداية أهميّة بيان الاسم السابق واللاحق للبيوت التي نحن بصددها.

الاستدراك السادس والأربعون: ص١٣٠: سكينة ليست من الصحابيّات ولا يتناسب اسمها مع مسمّى البحث (بيوت الصحابة).

الاستدراك السابع والأربعون: ص١٣١: في الترجمة المختصرة لتميم الداري، ورد خطأ طباعي في تلك الصفحة السطر ١١ كلمة (أبا رقية) والصحيح (أبا رقيّة).

الاستدراك الثامن والأربعون: ص١٣٢: الأفضل دمج دار تميم ودار سكينة بعبارة (دار تميم الداري أو دار سكينة) بدلاً من فصل الدارين كما في المخطط، أو الاكتفاء بذكر دار تميم الداري فقط؛ لأنّ سكينة كما قلنا ليست داخلة في مجال البحث.

الاستدراك التاسع والأربعون: ص١٣٤: كما قلنا إنّ مسمى البحث (بيوت الصحابة) يفترض أن يقتصر على بيوت الصحابة، فبيان أنّ دار عاتكة التي هي ليست من الصحابيات في المخطط لا يتناسب مع مسمى البحث.

الاستدراك الخمسون: ص١٣٦: ينبغي بيان أن دار القضاء في المخطط هي دار عمر بن الخطاب رضي الله عنه. (الدار الثانية التي اتخذها).

الاستدراك الحادي والخمسون: ص١٣٩: هذه الروايات التي جاءت في فضل أبي بكر، وفي سد الخوخ تعني أنّ هناك بيوتًا أخرى لها خوخ لبعض الصحابة في الجهة الغربية، وعلى سمت الجدار الغربي للمسجد الأصلي، وقد بيّنا هذا الموضوع في بداية ملاحظاتنا ضمن الملاحظات العامّة.

الاستدراك الثاني والخمسون: ص١٤٠: يمكن أن يطلق على دار عبدا الله بن مكمل أنها كذلك دار عبد الرحمن بن عوف، هذا وقد بيّنا أهميّة بيان الأسماء السابقة والأسماء اللاحقة للدور، وذلك في مقدمة بحثنا هذا.

الاستدراك الثالث والخمسون: ص١٤٥ بغرض إفهام القارئ، يرد سؤال: من هو أويس؟ وهل هو صحابي؟.

الاستدراك الرابع والخمسون: ص١٤٦: وصف المؤرخ لدار معاوية فيه نظر، انظر التعقيب الآتي برقم٥٥.

الاستدراك الخامس والخمسون: ص١٤٦: السؤال: لماذا لم يذكر المؤرخون مثلا أنّ دار عمّار كانت بقرب دار نوفل بن الحارث أو ملتصقة بها؟.

الاستدراك السادس والخمسون: ص١٥٠: فيما يتعلق برباح الأسود، ما معنى قوله: (وكان يأذن على رسول الله ﷺ أحيانًا).

الاستدراك السابع والخمسون: ص١٥٠: إذا اتفقنا على مسألة بيان الأسماء السابقة واللاحقة للدور، فإنه ينبغي أن نبين أنّ دار رباح الأسود هي دار يزيد بن عبد الملك.

الاستدراك الثامن والخمسون: ص١٦٣: في المبحث المتعلق بمصلى الجنائز: لم يبين المؤلف مكان مصلى الجنائز في المخطط الرئيس للبحث، أقول: ويحتمل أنه كان يقع بين بيت عثمان وبيتي سودة وأم سلمة، أنظر التعقيب رقم (٢٧).

الاستدراك التاسع والخمسون: ص١٦٥: القول إن البقيع قد دفن به عشرة آلاف من الصحابة، قول يصعب تصورّه، مع أنه قول منسوب للإمام مالك؛ لأنّ المكان المدفون فيه بعض الصحابة مكان محدود جدًا في بقيع الغرقد فيه غيرهم أيضًا، بل إنّ غالب القبور الموجودة اليوم، وقبل التوسعة، قبور لأناس متأخرين تستخدم مرارًا للدفن بها.

الاستدراك الستون: ص١٦٨: في معرض الكلام عن القباب في البقيع وهدمها، قول المؤلف: ورغم ذلك كله قام بعض الناس في القرون المتأخرة بعمل قباب على بعض القبور الشريفة بالبقيع....، أقول: الغريب أن ابتداء بناء القباب على القبور جاء في القرون المتقدمة، وليست المتأخرة، فقد ذكر الحافظ ابن كثير أنّه قد بنيت قبة على قبر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في زمن بني أميّة، وكانت القبة باقية حتى زمنه في الثامن (البداية والنهاية:٧/١٩٠)، وقد وصف العيّاشي القبة بأنها مجددة في القرن الحادي عشر(المدينة المنورة في رحلة العيّاشي - أحمد أمحزون)، أما باقي القباب فأغلبها ما أنشئ في العصر العباسي، (راجع كتب الرحلات كابن جبير وغيره فيما يتعلق بوصف المدينة المتضمن وصف البقيع، إضافة إلى كتب تواريخ المدينة).

الاستدراك الحادي والستون: ص١٦٨: قوله: وبقيت هذه القباب.... فهدمت جميع القباب التي بالبقيع بعد سنة ١٣٤٤ هجريّة/ ١٩٢٥م، أقول: الصحيح أنّ القباب هدمت قبل ذلك في عهد الأمير سعود بن عبد العزيز في عصر الدولة السعودية الأولى سنة ١٢٢٣ هجريّة؛ أي إنّ قباب البقيع قد هدمت مرتين.

الاستدراك الثاني والستون: ص١٧٨: أود أن أبين أنّ وصف المسجد والحجرات في الشكل رقم ٢٣ المنقول عن صالح لمعي ومحمد الوكيل عن كيرسويل وصفٌ غير صحيح لعدة أمور:

١- توزيع بعض الحجرات (البيوت) غير صحيح، أنظر الملاحظات العامّة في هذا البحث.

٢- رسم الأبيات من دون مرافق.

٣- عدم وجود ظلة كاملة لأهل الصفّة في مؤخر المسجد.

٤- عدم وجود تناسب مساحي ما بين مساحة المسجد ومساحة البيوت.

الاستدراك الثالث والستون: ص١٧٨: خطأ طباعي في الشكل رقم ٢١ الذي يفترض أن يكون الشكل رقم ٢٤، كما أنّ هذا الشكل المنقول عن السيد غالي الشنقيطي غير صحيح لعدة أمور.

١- خطأ في مكان بيتي زينب بنت خزيمة وزينب بنت جحش، وإلا فلا مجال لمكان مصلى الجنائز، ثم إنّ أم سلمة قد سكنت في بيت زينب بنت خزيمة بعد وفاتها.

٢- خطأ في مكان الصفّة بجعلها صغيرة وفي زاوية المسجد، فالصحيح أنّها كبيرة، وفي مؤخر المسجد على سمت الحائط الشمالي له.

٣- خطأ في جعل بعض أبيات النبي ملاصقة للجدار الشمالي للمسجد، وإلا كيف وسع كل من عمر وعثمان المسجد بما في ذلك الجهة الشمالية دون التعرض لهدم أي من بيوت النبي ﷺ، والأمر الآخر أنّ أغلب الروايات تبين أن الأبيات الشريفة كانت تقع شرقي المسجد.

الاستدراك الرابع والستون: ص١٧٩: الشكل الموجود في هذه الصفحة يفترض أن يرقّم بالشكل رقم ٢٥.

الاستدراك الخامس والستون: ص١٧٩: خطأ طباعي، فالشكل الموجود في هذه الصفحة يفترض أن يحمل الرقم ٢٦ بدلاً من الرقم ٢٤.

الاستدراك السادس والستون: ص١٨١ خطأ

طباعي، فالشكل الموجود في هذه الصفحة يفترض أن يحمل الرقم ٢٧ بدلاً من الرقم ٢٥. ثم إن الصورة مصدرها مجلة العربي العدد ١٦٧ سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، وليست من مجموعة الأستاذ أحمد مرشد، وهي الصورة المبينة لمكان دار أبي أيوب الأنصاري ﷺ.

الاستدراك السابع والستون: ص١٨٢:

خطأ طباعي، فالشكل الموجود في هذه الصفحة يفترض أن يحمل الرقم ٢٨ بدلاً من الرقم ٢٦. ثم إنّ الصورة مصدرها مجلة العربي العدد ١٥٨ سنة ١٣٩١هجريّة - ١٩٧٢م، وليست من مجموعة الأستاذ أحمد مرشد، وهي الصورة المبينة لمكان سقيفة بني ساعدة في مثلث السلطانية، وما بينته هنا ما هو إلا إحدى المآخذ على الأستاذ أحمد مرشد، في كتابه (طيبة وذكريات الأحبّة).

الاستدراك الثامن والستون: ص١٨٢-١٨٦:
أخطاء طباعة في ترقيم الأشكال في هذه الصفحات.

وأخيرًا بعد استعراض ما تقدّم من الملاحظات والاستدراكات والتعقيبات على كتاب (بيوت الصحابة رضي الله عنهم حول المسجد النبوي الشريف)، أرجو من المؤلف أن يتقبّل ما بيّنته من استدراكات حول مادة البحث، ويعجبني قول المؤلف في خاتمة بحثه ص١٧٦: (وبهذا الجهد المتواضع تشرّفت بخدمة هذا الموضوع المبارك، ولا أدّعي الوصول إلى الكمال، وإنما أضفت لبنة إلى الجهود العلميّة (التي) قام بها العلماء والكتّاب السابقون)، والحمد لله رب العالمين.

وبعد الانتهاء من التعقيب على مادة هذا البحث أقترح:

أن ترقّم بعض العمد والأساطين القديمة والجديدة في المسجد النبوي، وأن تُسمى بأسماء الدور الأثرية، التي أقيمت مكانها، أسوة بالسابقين الذين عمّروا المسجد كما هي الحال في المسقف القبلي، وأن يتم تشكيل لجنة لدراسة هذا المقترح. ■

منهج
الإمام ابن الجوزي
في تربية النفس والبدن

أ. نور الدين طوابة
جامعة أدرار - الجزائر

إنّ أهم ما يبرز أثر الداعية في التغيير بأنواعه وأشكاله المتعددة تأثيره المباشر وغير المباشر في محيطه الاجتماعي، وبين أبناء دينه ووطنه، وذلك من خلال ما ينتجه من فكر في ميادين شتّى، وما يسهم به من حلول للقضايا الكبرى، التي تشغل بال أمته، ويعاني منها مجتمعه. وذلك هو الذي نعنيه في هذا المقام، وقد لفتت انتباه الإمام ابن الجوزي- رحمه الله- جملة من القضايا الكبرى، فراح يتأملها محللاً ومناقشًا لها حينًا، وغاضبًا ساخطًا تأثرا عليها حينًا آخر، مبديًا رأيه واجتهاده بكل جرأة وصراحة، حتى لو كان في إبدائه رأيه ما قد يؤلب الخصوم عليه في بعض الأحيان(1).

وقد تجلى لنا اهتمامه هذا من نتاجه الفكري، الذي اشتمل على وسائل متعددة، عبّر من خلالها الإمام ابن الجوزي عن هذه القضايا والآراء بوسائل متعددة، منها التصنيف والتدريس والمذاكرة، ومنها مجالس الدعوة والوعظ والإرشاد.

ولعل من أهم تلك الموضوعات التي جلبت انتباه ابن الجوزي وفكره، والتي تعرض لها بالوصف والتحليل عن طريق الملاحظة والتجربة والمعاينة مرّة، وعن طريق النقد والاستنباط مما كتب وألّف مرّة أخرى، قضية تربية النفس والبدن، فقد كانت من أهم القضايا التي شغلت فكر ابن الجوزي، وعقله،وقد حاولنا تسليط الضوء على هذا الموضوع بشيء من الدقة والتركيز، وقد ظهر لنا أنّه من أهم ما تناوله ابن الجوزي في مؤلفاته خلال حياته التي امتدت أكثر من سبعين عامًا.

١- تربية النفس :

تعدّ تربية النفس وتهذيبها من الأمور الضرورية

واللازمة حتى يستقيم سلوك الإنسان ويصلح حاله، وقد وردت كلمة «نفس» بتصريفاتها كلها في مائة وتسعة وأربعين موضعًا[٢] من القرآن الكريم، وهذا يدل دلالة واضحة على العناية الربَّانية بهذه النفس، التي هي سر من أسرار الخالق- جلّ وعلا-.

كما وردت كلمة النفس في أحاديث النبي-ﷺ- منها قوله: (**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**)[٣]، (**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**)[٤]. ومما ورد عنه أيضًا: (**ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره)، قالوا: بلى، (قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه**)[٥].

ولمّا كان الإسلام دين الفطرة فإنّه اعترف بما في النفس الإنسانية من نزعات وميول؛ ليتمكّن الإنسان من توجيهها، وقد أشار القرآن إلى جملة من هذه الطباع والميولات التي دارت عليها رحى تربية النفس عند ابن الجوزي، ومن هذه النزعات: نزعة التملك، والضعف، واستعجال الخير، وكثرة المجادلة، والفرح بالنعمة، والخوف على الأهل والمال والولد، والعودة إلى الله في الشدائد والمحن[٦].

وقد عُني المربون، والدعاة، والوعاظ، والمصلحون، بتربية النفس منذ قرون خلت، وذلك لأنّ الغاية من هذه التربية الوصول بالنفس إلى درجة الكمال الخلقي الذي تنشده. وقد أعطى ابن الجوزي للنفس أهميّة خاصّة، حيث جعلها في منهجه من أكبر البراهين التي تدل على قدرة الخالق في خلقه عندما قال: «من أكبر الدليل على وجود الخالق - سبحانه - هذه النفس الناطقة المميزة المحركة للبدن على مقتضى إرادتها، فقد دبرت مصالحها، وترقت إلى معرفة الأفلاك، واكتسبت ما أمكن تحصيله من العلوم، وشاهدت الصانع في المصنوع، فلم يحجبها ستر، وإن تكاثف، ولا يعرف مع هذا ماهيتها، ولا كيفيتها، ولا جوهرها، ولا محلّها. ولا يفهم من أين جاءت، ولا يدرى أين تذهب، ولا كيف تعلقت بهذا الجسد»[٧].

والنفس عند ابن الجوزي من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل عليها؛ فهي دليل على وجود مدبّر وخالق لها، يقول في ذلك: «اعلم أنّ الله - عز وجلّ - وضع في النفوس أشياء لا تحتاج إلى دليل، فالنفوس تعلمها ضرورة، وأكثر الخلق لا يحسنون التعبير عنها؛ فإنّه وضع في النفس أن المصنوع لا بد له من صانع، وأن المبنى لا بد له من بان»[٨].

من أجل ذلك جاء مفهوم تربية النفس الإنسانية عند ابن الجوزي مفهومًا عامًّا، وشاملاً، حيث عبّر عنه بعدة مصطلحات كالتقويم، والرياضة، والتأديب، والتدريب[٩]، حتى يكون أكثر وضوحًا لدى مستمعيه، ومدعويه، أو لدى مريديه من التلاميذ وطلبة العلم.

وابن الجوزي بصفته واعظًا شعبيًّا وداعية للجماهير ومصلحًا استطاع أن يلتحم بالجماهير؛ ليتفاعل مع قضاياهم، ويوجّه سلوكهم، ونفوسهم نحو الخير، والفلاح[١٠]، لذلك كان لا يحب الخوض في مسألة حقيقة الروح، وماهيَّة النفس، وغيرها من المسائل التي لا يوجد عليها دليل يقيني، امتثالاً لقول الله - سبحانه وتعالى: ﴿**ولا تقف مالا ليس لك به علم**﴾[١١]، وذلك ليس لعدم قدرته على فهم

مثل هذه المسائل، ومناقشتها، وإنما كان قصده أن لا يشغل جمهور المدعوين بقضايا ليست من فقه الأوليّات عنده كهذه المسألة.

ومع ذلك نجد ابن الجوزي ينظر إلى النفس على أنها عالم عجيب، لا بد للإنسان من أن يقف ليتأمل ويفكر في نفسه، ويتعظ بها، ويتعجب من الذين يخرجون للاتعاظ في المقابر، وينسون أن النفس أكبر واعظ لهم، وفي هذا يقول: «العجب ممن يقول: اخرج إلى المقابر فاعتبر بأهل البلى، ولو فطن يعلم أنّه مقبرة يغنيه الاعتبار بما فيها عن غيرها»[١٢].

وسائل تربية النفس:

حتى يكون ابن الجوزي عمليًّا، ومسهمًا في مجال تربية النفس، وجدناه يركّز على جملة الوسائل التربوية، التي رأى أنّها تسهم بشكل فعال في تربيتها وتهذيبها؛ لأنّ النفس دائمًا تميل إلى الكسل والخمول، والطمع في الدنيا، فلا بدّ أنّها في أمس الحاجة إلى الوعظ و التذكير، وقد فكر ابن الجوزي في هذا مليًّا ثم قال: «فعلمت أنّ النفس لا تقف عند حد، بل تروم من اللذات ما لا منتهى له، وكلما حصل لها عرض برد عندها طلبت سواه، فيفنى العمر، ويضعف البدن، ويقع النقص، ويرق الجاه، ولا يحصل المراد»[١٣].

ويمكننا أن نجمل هذه الوسائل بالعناصر الآتية:

١- مخالفة الهوى:

متابعة الهوى ومخالفته من أهم الموضوعات التي تطرق لها ابن الجوزي، وصنّف في ذلك كتابه القيم «ذم الهوى»[١٤]، وعدّ مخالفته من أهم الوسائل في تربية النفس عنده. وذلك لأنّ في مخالفته استراحة للنفس «فينبغي للعاقل أن يعلم أن مقاساة الشدّة في خلاف الهوى أسهل مما يلقى في موافقته. وأقل ما يلقى موافقو الهوى أنّهم يصيرون إلى حالة لا يلتذون به فيها، ثم لا يصبرون عنه؛ لأنّه يصير بالإدمان عادة. كمدمني الجماع وشراب الخمر»[١٥]. ويصبح بذلك صاحب الهوى مغلوبًا وتابعًا ذليلاً لهواه، يذمه الشرع ويبغضه الناس، قال ابن الجوزي يشرح المسألة: «اعلم أنّ المغلوب بموافقة الهوى والنفس مقهور، ولذلك تجد في نفسه ذلاً لمكان القهر، وغالب الهوى ذو صولة، ولذلك وقع عظيم في الشرع وعند الخلق. أما في الشرع فإن قهر الهوى يوجب المباهاة، وأمّا عند الخلق فإنهم يعجبون من الزاهد، ويذلون له، ويتبركون به؛ لأنّه قوي على حمل ما ضعفوا عنه، وهجر مالا يستطيعون هجره»[١٦].

ومخالفة الهوى مطلب ضروري إذا أراد الإنسان ترويض نفسه حتى تقف على حدود الله -عز وجل- والمؤمن الحق من خالف نفسه وهواها، وابن الجوزي صادق عندما ضرب لنا مثلاً بأهل الحزم، وكيف كانوا يعودون أنفسهم على مخالفة هواها ولو كان مباحًا، كل ذلك حتى تتمرن على ترك الهوى مطلقًا؛ لأنّ من أراد الأرباح في المعاملة وجب عليه ترك المباح[١٧]، ويبدو هذا الأمر صحيحًا ومقبولاً في كثير من الأحيان، وما فعل الإنسان ذلك إلا تحرر من عبودية الشهوة، وتشبّه بالملائكة الكرام البررة[١٨].

وحتى يزيد ابن الجوزي ترسيخ فضيلة مخالفة

الهوى بوصفها وسيلة تربوية ناجحة، يضرب لنا مثلا آخر، هو صبر يوسف - عليه السلام - على مخالفة هواه، وما ناله بعد ذلك من عز ومنعه، فيقول: «قرأت سورة يوسف - عليه السلام - فتعجبت من مدحه على صبره وشرح قصته للناس، ورفع قدره بترك ما ترك. فتأملت خبيئة الأمر، فإذا هي مخالفة للهوى المكروه»[19].

وابن الجوزي لا يترك هذا الموضوع الخطير يمر دون أن يشارك مع غيره من علماء الإسلام[20] في وضع علاج عملي فعَّال في نظره، وهو عبارة عن خطوات مهمّة يقوم بها الإنسان حتى يتخلص من هواه؛ الذي يهون بسبعة أشياء نذكرها في هذا المقام مختصرة لأهميتها، ومدى فاعليتها، وهي:

١- التفكير في أنّ الإنسان لم يخلق للهوى.

٢- أن يفكّر في عواقب الهوى.

٣- أن يتصور العاقل انقضاء غرضه من هواه.

٤- أن يتصور ذلك في حق غيره، ثم يتلمح عاقبته بفكره، فإنّه سيرى ما يعلم به عيبه إذا وقف في ذلك المقام.

٥- أن يتفكر فيما يطلبه من اللذّات، فإنه سيخبره العقل أنه ليس بشيء، وإنما عين الهوى عمياء.

٦- أن يتدبر عز الغلبة وذل القهر، فإنّه ما من أحد غلب هواه إلا أحس بقوة عز، وما من أحد غلبه هواه إلا وجد في نفسه ذل القهار.

٧- أن يتفكر في فائدة المخالفة للهوى، من اكتساب الذكر الجميل في الدنيا وسلامة النفس والعرض والأجر في الآخرة[21].

وفي آخر المطاف يحذر ابن الجوزي من عاقبة اتباع الهوى؛ لأنّه قد يخرج بصاحبه «من دار العقل إلى دائرة الجنون»[22]، وما فعله فرعون من عدم اتباع موسى ما كان إلا بسبب اتباع الهوى، وكذلك ما كان من عناد صناديد كفار قريش، وعدم إيمانهم بالنبي - صلى الله عليه وسلم - ما حصل إلا بسبب اتباع الهوى، وقد نالهم ما نالهم من الهوى بسبب كفرهم واتباعهم الهوى.

٢- التدرج والتلطف مع النفس:

التدرج مع النفس وأخذها بالرفق واللين من الوسائل الناجعة في تربيتها عند ابن الجوزي ويشرح ذلك بقوله : «واعلم أنّ الرياضة للنفس تكون بالتلطّف والتنقل من حال إلى حال، ولا ينبغي أن يؤخذ بالعنف، ولكن بالتلطف»[23].

ومن مظاهر التلطف أن لا يحمّل الإنسان نفسه ما لا تطيق، بل يتدرج معها، فابن الجوزي يرى أنّه «ينبغي للعاقل أن لا يقدم على العزائم حتى يزن نفسه هل تطيقها؟»[24]. وللتدليل على صحة ما ذهب إليه يضرب لنا مثلاً يؤكد من خلاله أن تحميل النفس فوق ما تطيق وسيلة غير ناجحة في مجال تربية النفس يقول: «ومثاله: رجل سمع بذكر الزهاد، فرمى ثيابه الجميلة، ولبس الدون، وانفرد في زاوية، وغلب على قلبه ذكر الموت والآخرة، فلم يلبث متقاضي الطبع أن ألح بما جرت به العادة»[25].

ولكنه مع ذلك يعود فينبه الإنسان إلى عدم التراخي مع النفس؛ لأنّه إذا أطمعها استصغرته وطمعت فيه، ولكنه إذا أقنعها باليسير قنعت واستكانت فهي «مثل كلب السوء، متى شبع نام، وإن جاع بصبص»[26]، وصلاحها يكون بمخالفة

غرضها، وحبسها عن فضول الكلام، وإبعادها عن النظر الحرام، وكفها عن كل محرم من الشهوات، عند ذلك تسهل قيادتها لتبلغ مرادها يقول في ذلك: «إنّ النفس إذا أطمعت طمعت، وأقنعت باليسير قنعت، فإذا أردت صلاح مرضها فبترك غرضها، احبس لسانها عن فضول كلماتها، وغض طرفها عن محرّم نظراتها، وكفّ كفّها عن مؤذي شهواتها إن شئت أن تسعى لها في نجاتها»[٢٧].

وابن الجوزي يحس بخطورة هذا الموضوع، لذلك نجده يستغل كل الفرص للحديث عنه على الرغم من كونه تطرق له في مصنف آخر، فها هو على سبيل المثال يحمل مرة أخرى على من يتوانى في تربية نفسه ويتقاعس عن مجاهدتها، يقول في إحدى مواعظه عن جهاد النفس: «فإنها إن علمت منك الجد جدّت، وإن رأتك مائلاً عنها صدّت»[٢٨]، وأمّا إذا عرفت منك التكاسل طمعت فيك[٢٩]، فهي كالكلب العقور لا ترضى حتى لا ترضى[٣٠].

ومواعظ ابن الجوزي كثيرة لا يتسع المقام لذكرها في هذا المجال.

٣- محاسبة النفس على التفريط:

محاسبة النفس دلالة على صحة القصد، وقوة العزم، ورسوخ قدم العبد على طريق التوبة، وقد تكررت نداءات ابن الجوزي على النفس حتى تقلع عما هي فيه من التهور والرعونة، ومن جملة الطرق في محاسبة النفس عنده طريقة لوم النفس ومعاتبتها بالتخويف حينًا وبالرجاء حينًا آخر، والجمع بين الخوف والرجاء في أحيان أخر.

ومن جملة ما خاطب به النفس قوله: «أيتها النفس، اقلعي عن الجناح وتوبي، وارجعي إلى الصلاح وأوبي، أيتها النفس قد شان شأني عيوبي أيتها الجاهلة تكفيني ذنوبي»[٣١].

وابن الجوزي لا يكتفي بالحديث عن معاتبة نفسه فقط، بل يوصي غيره بذلك، حتى يؤدي دوره في إصلاح الفرد والمجتمع بصفته داعية ومصلحًا؛ فلا بد أن يكون له أثر في هذا المجال، يقول في ذلك: «يا هذا، عاتب نفسك على تقصيرها، وحاسبها على تخليطها، حدّثها بما ينفعها، وأخبرها، وأشر عليها بمصلحتها ودبّرها»[٣٢]،

وإذا لم ينفع العتاب لا بد من ترهيب النفس وترغيبها حتى ترجع «فالخوف للنفس سائق، والرجاء لها قائد، إن ونت على قائدها حثها سائقها، وإن أبت على سائقها حرّكها قائدها. مزيج الرجاء يسكن حر الخوف، وسيف الخوف يقطع سيف سوف، وإن تفكّر في الإنعام شكر»[٣٣]،

ويوصي ابن الجوزي الإنسان بأن يذرف دموع الندم والحسرة على ما اقترفه في جنب الله - سبحانه - فيقول: « يا هذا، إذا خلى الفكر باليقين ثارت عجاجة الدمع ؛ فإذا أقرح الحزن القلب استحالت الدموع دما»[٣٤]. ونجده يؤكد على هذا المعنى في موضع آخر فيقول ناصحًا: «إخواني، لو تفكرت النفوس فيما بين يديها، وتذكّرت حسابها فيما لها وعليها، لبعث حزنها بريد دمها إليها، أما يحق البكاء لمن طال عصيانه: نهاره في المعاصي، وقد طال خسرانه، وليله في الخطايا؛ فقد خف ميزانه، وبين يديه الموت الشديد فيه من العذاب ألوانه»[٣٥]، وتركيز ابن الجوزي على مثل هذه الوسائل يدل دلالة واضحة على تجربته في هذه

الحياة الدنيا، كما يدل كذلك على مدى فاعلية ما ذكره من وسائل.

٤- مطالعة العلم والاقتداء بالصالحين:

وهذه وسيلة أخرى يحث عليها ابن الجوزي في مجال تربية النفس؛ إذ لا بد من العلم النافع للإنسان، فهو نعم المؤنس، والكتاب نعم الرفيق، وسيرة الصالحين هي قدوته على الطريق[٣٦].

قال - رحمه الله - في تبيان ما يعين على تربية النفس: «ويعين على الرياضة صحبة الأخيار والبعد عن الأشرار، ودراسة القرآن والأخبار، وإجالة الفكر في الجنة والنار، ومطالعة سير الحكماء والزهاد»[٣٧]،

ومقابل ذلك نهى عن كل ما من شأنه أن يثبط العزائم، أو تخور بسببه النفس، أو يهون من همّة الإنسان وإرادته، وقد أوضح بجلاء جملة من هذه الأمور «منها مقاطعة أهل الدناءة أنفة منهم، ومواصلة أرباب الهمم العالية، ثم التفكر بالعواقب، ومآل الدناءة، ومصير أولي الجد والاجتهاد، ومن تفكر في المرتفعين في الهمم، علم أنهم كهو من حيث الأصلية والآدمية، غير أن حب البطالة والراحة جنيا عليه، فأوثقاه، فساروا وهو قاعد، ولو حرك العزم لوصل ... وما يناله أرباب التعب من الراحة في تعظيم الخلق لهم، وارتفاع قدرهم في الدنيا قبل الآخرة، ينسى مرارة كل نصب، فكأنه ما تعب من استراح ولا استراح من تعب»[٣٨]. وجملة هذه الأمور التي ذكرها ابن الجوزي مفيدة، لا يمكن الاستغناء عنها لمن أراد سلوك منهج التربية القويم، وبخاصة إذا كانت القدوة حسنة، والعلم مقرون بالعمل، والعبادة، وجملة من الرقائق، وقد أشار إلى ذلك ابن الجوزي عند قوله: «فالصواب العكوف على العلم مع تلذيع النفس بأسباب المرققات»[٣٩].

٥- الترويح عن النفس:

على الرغم من حديث ابن الجوزي الجاد عن النفس، ومبالغته في التشديد عليها، إلا أنه لا ينسى أن يشير إلى أنّ لها حقًا على الإنسان، لابد أن تناله «فإن من حقها إعطاءها حظوظها، التي تقدح في مقصود الرياضة، فإنّها إذا منعت مقاصدها في الجملة عمي القلب، وتشتت الهم، وتكلف التعبد. واعلم أنّ قدر النفس عند الله - سبحانه - أعظم من قدر العبادات، ولهذا أباح الفطر للمسافر، وإنما يعقل هذا العلماء»[٤٠].

ومن بين ما ركّز عليه ابن الجوزي في منهج تربية النفس: الترويح عنها، وذلك بإدخال السرور والبهجة عليها؛ لإراحتها بعد التعب والكد والعمل، والترويح عن النفس يكون عادة عن طريق رواية الملح، والمزاح واللعب المباح[٤١].

والهدف من الترويح عن النفس عند ابن الجوزي تقوية همّة الذكر، والفهم والعبادة، وإبعاد الملل عن النفس، وتجديد حيويتها ونشاطها على قوة الاحتمال والتركيز؛ لزيادة الفهم والتحصيل[٤٢].

ويدلل ابن الجوزي على مشروعية الترويح عن النفس باللهو المُباح من خلال ما ذكره من أحاديث للنبي - ﷺ - وما رواه العلماء من ملح وطرف، ثم بين كيف أن نفوسهم كانت تسرح في مباح اللهو، فكأنّها من الجد لم تزل[٤٣]، وكيف أن الأفاضل العلماء مازالت تعجبهم الملح، ويهشون لها؛ لأنها تفتح شهية النفس، وتريح القلب من كد الفكر

وتعبه[٤٤]، كما تعرض ابن الجوزي لأحوال الصحابة - رضي الله عنهم - وكيف كانوا يمرحون، ويتمازحون، ويتبادحون بالبطيخ؛ فإذا كانت الحقائق كانوا الرجال[٤٥].

ومما ذكره في هذا المجال من انبساط العلماء بالترويح عن النفس نماذج كثيرة، منها قوله: «كان الزهري يقول: هاتوا من أشعاركم، هاتوا من طرفكم، أفيضوا في بعض ما يخف عليكم وتأنس به طباعكم»[٤٦].

وما نقل عن القاضي شريح، عند خروجه من دار زياد، فسئل كيف تركت الأمير؟ قال: تركته يأمر وينهى، قال: يأمر بالوصية، وينهى عن النياحة[٤٧].

ومن الملح التي رواها عن الصوفية قوله: «كان أبو الحسين ابن السماك يتكلم على الناس بجامع المدينة، وكان لا يحسن من العلوم شيئًا إلا ما شاء الله، وكان مطبوعًا، يتكلم على مذهب الصوفية، فكتب إليه رقعة: ما يقول الساده الفقهاء في رجل مات وخلف كذا وكذا، ففتحها فتأملها، فقرأ ما تقول الساده الفقهاء في رجل مات فلما رآها في الفرائض رماها من يده، وقال: أنا أتكلم على مذاهب قوم إذا ماتوا لم يخلفوا شيئًا، فعجب الحاضرون من حدة خاطره»[٤٨].

وقد رويت لابن الجوزي في هذا الجانب طرائف ممتعة، وما ذلك إلا أنّه كان يدرك ما للدعابة والمرح من أثر في النفس، من أجل ذلك قرر «أنه لابد من التلطف معها، فإن قاطع مرحلتين في مرحلة خليق بأن يقف، فينبغي أن يقطع الطريق بألطف ممكن، وإذا تعبت الرواحل نهض الحادي يغنيها، وأخذ الراحة جد، وغوص السابح في طلب الدر صعود»[٤٩].

ويوضح هذا الأثر أكثر عندما يقول إنّ «النفس تمل من الجد، فلم يكن بأس بإطلاقها في مزح ترتاح به»[٥٠]، ومثل ذلك استراحتها «إلى بعض المُباح من اللهو»[٥١].

ومن أهم ما لاحظه في هذا الباب هذه الحادثة الطريفة التي يرويها ويحللها بأسلوبه الأدبي الرصين؛ ليخرج لنا في النهاية بنتيجة مهمّة عن كيفية معاملة النفس وتعليلها، فيقول: «مربي حمالان تحت جذع ثقيل، وهما يتجاوبان بإنشاد النغم، وكلمات الاستراحة. فأحدهما يصغي إلى ما يقوله الآخر، ثم يعيده أو يجيبه بمثله، والآخر همّته مثل ذلك.

فرأيت أنهما لو لم يفعلا هذا زادت المشقة عليهما، وكلما فعلا هذا هان الأمر، فتأملت السبب في ذلك، فإذا به تعليق فكر كل واحد منهما بما يقول الآخر، وطربه به، وإحالة فكره في الجواب بمثل ذلك، فينقطع الطريق، ويُنسى ثقل المحمول.

فأخذت من هذا إشارة عجيبة، ورأيت الإنسان قد حمل من التكليف أمورًا صعبة، ومن أثقل ما حمل مداراة نفسه، وتكليفها الصبر عما تحب، وعلى ما تكره. فرأيت الصواب قطع طريق الصبر بالتسلية والتلطف للنفس»[٥٢].

وهو بذلك يرى دعوته لا تخالف ما جاء عن النبي - ﷺ - من أحاديث تنهى عن المزاح وتكرهه، كما أنّ المكروه منه أن يجعل الرجل من إضحاك الناس عادة له، أو أن يكون إضحاكهم على حساب سعادة الآخرين، وأما الضحك القليل

فهو غير مذموم، بل يمكن عدّه من وسائل إدخال البهجة والسرور على النفس، وقد كان الرسول - ﷺ - يضحك حتى تبدو نواجذه[٥٣].

وهكذا نجد ابن الجوزي، وهو الواعظ الشعبي المتمرس، الذي كان إذا وعظ طاشت الألباب[٥٤]، لم يستغن عن هذه الوسيلة التربوية الناجحة، وذلك لما وجد فيها من منفعة تعود على المدعوين بالفائدة في كثير من الأحيان، وهذا راجع لكون «الارتياح إلى مثل هذه الأشياء في بعض الأوقات كالملح في القدر»[٥٥]؛ إذ يصبح من الضرورات التي لا بد منها، وذلك لكونه مرتبطًا بالصدق ومجانبًا للمعصية، ويحقق المودّة والأنس، والترابط الوجداني والنفسي، والتوازن الاجتماعي والعقدي بين أفراد المجتمع الإسلامي[٥٦].

وإنّ كثيرًا من الدعاة والوعاظ لم ينالوا رضا الناس وإقبالهم على مواعظهم، ولم يرعوا لها أي اهتمام؛ لخلوها من مثل هذه النوادر والملح[٥٧]، على الرغم من إحراز هؤلاء الدعاة والخطباء على قدر كبير من العلم والفصاحة والبلاغة.

وخلاصة القول: لقد اتضح لنا، من خلال ما ذكرنا، أن منهج ابن الجوزي في إصلاح النفس منهج الإسلام ذاته، وقد ركّز في أساسه على تربية الروح الخيّرة، والعاطفة الدينية لدى المدعوين بصفة عامة، وقد استعمل في منهجه هذا الكثير من الوسائل المتوافرة في عصره.

٢- تربية البدن:

لقد اهتم الإسلام منذ الوهلة الأولى بتكوين جسم الإنسان المسلم، وذلك حتى يؤدي واجبه في المجتمع الإسلامي.

وقد وردت لفظة الجسم مرتين في القرآن الكريم، مرة بصيغة الإفراد عندما تحدث الله سبحانه وتعالى - عن طالوت بقوله: : ﴿**إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم**﴾[٥٨]، والثانية بصيغة الجمع في حديثه عن المنافقين بقوله: ﴿**وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم**﴾[٥٩]، أمّا الرسول ﷺ، فقد عبّر عن الجسم بالقوة في قوله: (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف)[٦٠]، وتقوية البدن عنده - عليه الصلاة والسلام - حق في رقبة المسلم، يجب أن يؤديه لبدنه (إنّ لبدنك عليك حقًّا).

أمّا ابن الجوزي، على الرغم من عنايته بالنفس الإنسانية، فإنّه لم يهمل في مشروعه الدعوي الإصلاحي الحديث عن تربية البدن والرفق به، فهو عنده كالراحلة للمرتحل، والمرء مطالب بالاعتناء بجسمه، ومختلف حواسه، حتى يقوى بأداء دوره المنوط به على أكمل وجه، يقول في ذلك: «لا ينبغي للإنسان أن يحمل على بدنه مالا يطيق، فإن البدن كالراحلة، إن لم يرفق بها لم تصل بالراكب. فترى في الناس من يتزهد، وقد ربى جسده على الترف، فيعرض عما ألفه فتتجدد له الأمراض، فتقطعه عن كثير من العبادات»[٦١].

ولكي يحافظ الإنسان على استمراره في القيام بواجباته لا بد له من وسيلة لذلك، هي تناول الطعام، حتى يتقوى به على طاعة المعبود، يقول ابن الجوزي: «وأمّا المطعم فالمراد منه تقوية هذا البدن لخدمة الله عز وجل، وحق على ذي ناقة أن يكرمها لتحمله»[٦٢]، وكذلك لا بد له من الشرب «فإذا لم يشرب فقد سعى في أذى بدنه»[٦٣]، ولكن

ليس المراد من ذلك الإغراق في الملذات والشهوات، وكذلك لكون الأكل فوق الشبع مكروه، فلابد من التوسط والاعتدال[٦٤]، يقول مخاطبًا نفسه: «اعلم أن البدن مطية، والمطية إذا لم يرفق بها لم تصل براكبها إلى المنزل. وليس مرادي بالرفق الإكثار من الشهوات، وإنما أعني أخذ البلغة الصالحة للبدن، فحينئذ يصفو الفكر، ويصح العقل، ويقوى الذهن»[٦٥]، ثم يحدثنا عن الهدف الرئيس من غريزة الأكل عند الإنسان بقوله: «واعلم أن العاقل يجب أن يأكل ليبقى، والجاهل يؤثر أن يأكل ليبقى، وربَّ لقمةٍ منعت لقمات وكانت سبب الهلاك»[٦٦]، ويعبر عن هذا الأمر بصيغة أخرى قائلاً: «ولولا الهوى في المطعم، ما تناول الطعام، فلم يقم بدنه، فجعل له إليه ميل وتوق»[٦٧].

وكما أمر ابن الجوزي بالرفق بالبدن من حيث المطعم والمشرب تحدث عن ضرورة الاعتناء بالملبس مع التوسط فيه، دون إفراط إلى حد التبذير، أو تفريط إلى حد الشظف وخشونة العيش، وليس كل النفوس تطيق ذلك «وهذا لأنّ الطباع لا تتساوى، فربّ شخص يصلح على خشونة العيش، وآخر لا يصلح على ذلك، ولا يجوز لأحد أن يحمّل غيره، على ما يطيقه هو»[٦٨].

وأمّا الشره والمبالغة في فنون الملذّات، ومنها اقتناء الملابس الفاخرة في كل حين، فهذا في نظر ابن الجوزي مرض أصله موافقة الهوى[٦٩].

ومن الشهوات التي كان ابن الجوزي يحرص على تحقيق الاعتدال فيها شهوة إتيان النساء، وقد أفصح عن الهدف من ذلك في قوله ناصحًا الشباب: «ينبغي للصبي إذا بلغ أن يحذر كثرة الجماع؛ ليبقى جوهره، فيفيده ذلك في الكبر؛ لأنّه من الجائز كبره، والاستعداد للجائز حزم، فكيف للغالب؟ كما ينبغي أن يستعد للشتاء قبل هجومه»[٧٠].

ولعمق تجربته وقوة ملاحظته يضرب لنا - رحمه الله - مثلاً بما لاحظه من أناس انهمكوا في اللذات، ففاجأهم هادم اللذات، ومفرق الجماعات على غرة من أمرهم، فيقول: «وعموم من رأينا من الكبار غلبت عليهم شهوة الوطء فانهدمت أعمارهم، ورحلوا سريعًا. وقد رأينا من العقلاء من زجر نفسه عن هذه المحنة، ولم يستعملها إلا وقت الحاجة، فبقي لهم سواد شعورهم، وقوتهم، حتى تمتعوا بها في الحياة، وحصلوا المناقب»[٧١].

ومنهج ابن الجوزي في تربية البدن التوسط والتوازن في كل ما يأتي الإنسان وما يدع، إلا من أراد التشديد على نفسه وبدنه، فإنّ تشديده هذا غير ملزم لأحد. ويوضح ابن الجوزي لنا منهجه بقوله: «غير أنّ لنا ضابطًا هو الشرع، فيه الرخصة، وفيه العزيمة. فلا ينبغي أن يلام من حصر نفسه في ذلك الضابط. ورب رخصة كانت أفضل من عزائم؛ لتأثير نفعها»[٧٢].

وخلاصة القول أنّ ابن الجوزي يرى أن جميع ما وضع في الآدمي إنّما الغاية منه مصلحته، كما يرى أنّ الأصل في الأمزجة الصحة، وأنّ العلل والأدواء طارئة، وأنّ أحسن التربية وأفضل التقويم- من حيث التلقي والتنفيذ- ما كان في مرحلة الصبا، وعلى هذا نعتقد جازمين أن هذه الآراء التي جاء بها ابن الجوزي في هذا الموضوع بالذات لا يستطيع أن ينكرها أهل الاختصاص من علماء النفس والتربية اليوم[٧٣]، وهذا مما يدل على جدّية ابن الجوزي في ما طرقه من مسائل، وما ذهب إليه من حلول، ثبتت نجاعتها إلى حد بعيد. ■

الحواشي

١- تختلف الموضوعات الدعوية من داعية لآخر من حيث الأهميّة والمضمون والمنهج والأسلوب الذي تتناول به.
٢- القرآن الكريم تفسير وبيان:٢١٧.
٣- رواه البخاري ومسلم في كتاب الإيمان .
٤- رواه البخاري في كتاب الديات، ومسلم في كتاب القسامة.
٥- رواه مسلم في كتاب الجنائز
٦- فلسفة التربية الإسلامية :١٠٣.
٧- صيد الخاطر :٢٥٣.
٨- المصدر نفسه:٢٤٩
٩- التربية وعلم النفس، الولد في الذات العربية :٦٣.
١٠- الآراء الأخلاقية عند ابن الجوزي:٢٣٥.
١١- الإسراء: ٣٦.
١٢- صيد الخاطر :٣٦.
١٣- صيد الخاطر :٣٢٠.
١٤- انظر محتوى الكتاب، وإضافة إلى ذلك عقد له فصلاً كاملاً في كتابه الطب الروحاني .
١٥- الطب الروحاني:١٠.
١٦- ذم الهوى: ٤٨، ٤٩.
١٧- ذم الهوى: ٤٩.
١٨- الطب الروحاني:٥٢
١٩- صيد الخاطر :٢١٥.
٢٠- ينظر في ذلك ما كتبه الغزالي في: معارج القدس في مدارج معرفة النفس:١٧، وتهذيب الأخلاق:٤.
٢١- ذم الهوى:١٩، ٢٠.
٢٢- ذم الهوى:٢١.
٢٣- الطب الروحاني :٥٣.
٢٤- صيد الخاطر :١٧٣.
٢٥- المصدر نفسه:١٧٣.
٢٦- اللطائف:٤٦.
٢٧- التبصرة :١٩٦/٢.
٢٨- الياقوتة:٨٤.
٢٩- الطب الروحاني :٥٣.
٣٠- اللطائف:٤٧.
٣١- المدهش:١٧٧.
٣٢- المواعظ والمجالس:١٤٦.
٣٣- الياقوتة:٩١.
٣٤- المواعظ والمجالس:١٤٦.
٣٥- الياقوتة:٤٣.
٣٦- صيد الخاطر :٢٦٣.
٣٧- الطب الروحاني :٥٣.
٣٨- المصدر نفسه:٥٠.
٣٩- صيد الخاطر :١٤٥.
٤٠- الطب الروحاني :٥٣.
٤١- التربية الترويحية في الإسلام:٧٠.
٤٢- أخبار الحمقى والمغفلين:١٦، ١٧.
٤٣- المصدر نفسه:٢٠.
٤٤- المصدر نفسه:١٨.
٤٥- أخبار الظراف والمتماجنين :١١.
٤٦- أخبار الظراف والمتماجنين :١١.
٤٧- المصدر نفسه:٢٢.
٤٨- كتاب الأذكياء:١٤٧.
٤٩- صيد الخاطر : ٢٤١.
٥٠- أخبار الظراف والمتماجنين :١١.
٥١- أخبار الحمقى والمغفلين:١٦.
٥٢- صيد الخاطر :٩٨.
٥٣- أخبار الحمقى والمغفلين:٢١، والخبر رواه ابن ماجه: ١٤٠٣/٢.
٥٤- رحلة ابن جبير:١٥٩.
٥٥- أخبار الحمقى والمغفلين:٢١.
٥٦- التربية الترويحية في الإسلام:٥٤.
٥٧- مواعظ ابن الجوزي دراسة تحليلية فنيّة:٥٧.
٥٨- البقرة: ٢٤٧.
٥٩- المنافقون :٤.
٦٠- الحديث رواه مسلم في صحيحه.
٦١- صيد الخاطر:٤٤٥.
٦٢- المصدر نفسه: ٢٧.
٦٣- المصدر نفسه:٢٨.
٦٤- صيد الخاطر:٢٧.
٦٥- المصدر نفسه:٨٢.
٦٦- الطب الروحاني :١٥.
٦٧- صيد الخاطر:١٢٤.
٦٨- المصدر نفسه:٩٦.
٦٩- الطب الروحاني :١٦.
٧٠- صيد الخاطر:٣٤٨.
٧١- صيد الخاطر:٤٢٨.
٧٢- المصدر نفسه:٩٦.
٧٣- التربية الإسلامية:٢٨.

المصادر والمراجع

١- **الآراء الأخلاقية عند ابن الجوزي**، لعبد العزيز سيد هاشم، رسالة ما جستير، غير منشورة، جامعة القاهرة.

٢- **أخبار الحمقى والمغفلين**، لابن الجوزي، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان،١٩٧٩م.

٣- **أخبار الظراف والمتماجنين**، لابن الجوزي، ط٢، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤- **التبصرة**، لابن الجوزي، تح. مصطفى عبد الواحد، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٣م.

٥- **التربية الإسلامية**، لمحمد الأبراشي، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.

٦- **التربية الروحية في الإسلام**، لأحمد عبد العزيز أبو سمك، ط١، دار النفائس، عمان - الأردن، ٢٠٠٠م.

٧- **التربية وعلم النفس، الولد في الذات العربية**، لعلي زيعور، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت - لبنان،١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٨- **تهذيب الأخلاق**، لابن مسكويه، تح. محمود إبراهيم، المكتبة العباسية، مصر، ١٩١١م.

٩- **ذم الهوى**، لابن الجوزي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٣م.

١٠- **رحلة ابن جبير**، لابن جبير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية - الجزائر، ١٩٨٨م.

١١- **صيد الخاطر**، لابن الجوزي، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

١٢- **الطب الروحاني**، لابن الجوزي، تح. حسام الدين القدسي، ط١، مكتبة القدسي، ١٩٩٥م.

١٣- **فلسفة التربية الإسلامية**، لمحمد التومي الشيباني، الدار العربية للكتاب، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٨م.

١٤- **القرآن الكريم تفسير وبيان**، لمحمد حسن الحمصي، دار الرشيد، دمشق، بيروت، د.ت.

١٥- **كتاب الأذكياء**، لابن الجوزي، تح. محمد عبد الرحمن عوض، ط٢، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٦- **اللطائف**، لابن الجوزي، تح. عبد الله بدران، دار المحبة، دمشق- سوريا، د.ت.

١٧- **المدهش**، لابن الجوزي، دار الجيل، بيروت- لبنان، د.ت.

١٨- **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، للغزالي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٦.

١٩- **مواعظ ابن الجوزي**، دراسة تحليلية، لعرفة حلمي عباس، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة.

٢٠- **المواعظ والمجالس**، لابن الجوزي، تح. مجدي محمد الشهاوي، ط١، مكتبة الإيمان، المنصورة، ١٩٩٧م.

٢١- **الياقوت**، لابن الجوزي، تح. أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، د.ت.

براءة العرب

من إحراق مكتبة الإسكندرية

الاستاذ علي خلف صالح
الموصل - العراق

أسست الفتوحات الإسلامية، التي انطلقت من الجزيرة العربية إلى أمصار متباعدة من العالم، حضارة إنسانية حقيقية، تُرجمت مبادئها وأخلاقها إلى تأسيس مجتمع إنساني فاضل تحت راية الإسلام، ولم تكن أهداف الفتوحات كسب أراضٍ، أو زيادة ممتلكات، أو تأسيس إمبراطوريات، أو استعباد شعوب، أو إقامة دول سياسية، أو تحقيق ربح تجاري، أو غير ذلك من المكاسب الدنيوية، التي لم يحفل بها الإسلام، بل كانت غاية الفتوحات ثلاثة أمور (عقل الإنسان وقلبه وضميره)، وإخراجه من الظلمات إلى النور، ومن عبادة الوثن إلى عبادة الواحد الأحد، وتعمير البلدان لا تخريبها.

من هنا لم ترضَ بعض الفئات، التي وصلت إليها الفتوحات، بتغير أحوال الناس من سيئة إلى أخرى جديدة، أساسها منفعة الإنسان بالأشكال كافة. والحقيقة أنّ مثل هذه الفئات كانت موجودة في أثناء وجود النبي محمَّد ﷺ في المدينة المنورة، ومنهم المنافقون واليهود وأصحاب الأفكار السوداء والمصالح الشخصية، وحيثما وصلت الفتوحات كانت هناك قلّة تناوئ وتحارب وتحاول صدّ هذه الفتوحات حتى بعد استقرارها بشتى الوسائل؛ لكونها تتعارض مع مصالحها الشخصية وأفكارها الرجعية، ولأن الفتوحات لا تتعارض مع المصلحة العامة إطلاقًا بل على عكس ذلك أسس الإسلام أرقى المجتمعات البشرية حيث وصل ، ومقابل ذلك الغزاة على امتداد التأريخ، ومنهم المستعمرون في العصر الحديث، حينما دخلوا بلاد المسلمين ارتكبوا المجازر

وألحقوا الدمار، وخربوا وأحرقوا، ولم توقفهم ضمائرهم أو معتقداتهم عن ارتكاب هذه الجرائم بحق المسلمين، والأمثلة كثيرة لمن أراد استنطاق التأريخ.

ومن غرائب الادعاءات، وعجائب الأفكار السوداء أن تزعم قلة، لا سند لديها ولا دليل ماديًّا منطقيًّا، أنّ العرب المسلمين أحرقوا مكتبة الإسكندرية، بعد أن فتحها عمرو بن العاص عام ٦٤١م، وكان الإحراق المزعوم بأمر من الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، والحقيقة أنّ هذا الإدعاء غير منطقي وغير مقبول لدى أصحاب الضمائر والعقول النيِّرة، وبخاصة ممَّن تخصص بهذا المجال.

مكتبة الإسكندرية:

عندما أنشأ الإسكندر المقدوني عام ٣٣٢ق.م المدينة التي حملت اسمه لم يُروَ عنه أنه فكّر في إقامة مكتبة فيها، وربما فكر في ذلك، ولكن الفكرة لم تظهر إلا في عهد خلفائه البطالمة، ففي عام ٣٢٣ق.م، حكم مصر البطليموس (سوتر)، الذي كان جنرالاً في جيش الإسكندر، وامتد حكمه (٤٠) عامًا حتى وفاته، وفي السنتين الأخيرتين من حياته عيّن ابنه (فيلادلفيوس) مساعدًا له، وعند ذاك بدأت فكرة إنشاء مكتبة كبيرة، تليق بعاصمة الامبراطورية الجديدة[١].

ولم تكن مكتبة واحدة في بناية واحدة، وإنما كانت مكتبات في بنايتين مختلفتين، الأولى كبيرة، تقع في حي القصر الملكي المطل على البحر، ويمكن أن نسمِّيها مكتبة القصر أو (المكتبة الأم)، والثانية صغيرة تقع في حي معبد سيرابيس، أو السيرابيوم القريب من قرية راقوتيس، التي أقيمت المدينة حولها، ويمكن أن نسميها (مكتبة المعبد)[٢]، ومع أنه لم يبق من المكتبتين كتاب واحد، يقول المؤرخون القدماء إنهما ضمّتا عند تأسيسهما كتبًا من جميع الأمم القديمة، ورجالاً عُرفوا بجهودهم العلمية في الفلك والجغرافيا والترجمة وتحقيق التراث الافريقي، وتوالى تزويد المكتبتين - ولا سيما الكبرى - بالكتب والمجلدات، فأضيفت إليها مكتبة أرسطو، التي اشتراها فيلادلفيوس من خليفة الفيلسوف اليوناني في التعليم بأثينا، ومكتبة أبوقراط أبي الطب، ثم جاءتهما إضافة أخرى في عهد كليوبترا، حين أهداها عشيقها أنطونيو محتويات مكتبة البرجاموم، التي نهبها من المدينة البيزنطية المعروفة اليوم باسم برجاما Bargama غرب تركيا، وكانت هذه الأخيرة تضم نحو (٢٠٠ ألف) مجلد، كما يقول المؤرخ اليوناني بلو تارك، وبذلك بلغ عدد الكتب الموجودة في مكتبة الإسكندرية (الكبيرة والصغيرة معًا) أكثر من نصف مليون كتاب (٤٩٠ ألف مكتبة القصر + ٤٢٨٠٠ في مكتبة المعبد)[٣]، ولذلك وصف المؤرخون المكتبة بأنها أكبر مكتبة في العالم القديم.

كيف بدأت شائعة إحراق العرب للمكتبة:

من العجيب أن تبدأ هذه الرواية على لسان بعض العرب قبل غيرهم، ثم يقتنصها كُتّاب الغرب ومؤرخوه لتنفيذ غايات ومآرب دنيئة تسيء للعرب المسلمين، الذين فتحوا مصر والإسكندرية

بخاصة، وتشويه صورتهم النبيلة بشتى الدسائس والأكاذيب.

وكما قلنا إنّ الإسلام يهتم أولاً بالمصلحة العامة للأمم والشعوب التي يفتحها، ويؤسس فيها مجتمعه الإنساني الفاضل، وإذا كانت هناك مصلحة شخصية لدى تاجر أو سياسي أو مخرب أو حاقد تتعارض مع المصلحة العامة، فإنه يرفضها، وكان من الطبيعي أن يحقد هؤلاء وأمثالهم على الفاتحين المسلمين، وعلى فكرة تأسيس مجتمع إسلامي، أساسه الأخلاق العليا والمبادئ الشريفة.

من هنا انطلقت الأكذوبة، أو الشرارة الأولى، عن لسان مؤرخ عربي، ثم شاعت بعدها في الكتابات التأريخية والاستشراقية الأوربية، ولكن شيوعها لم يجعلها حقيقة، وإنّما حكاية خرافية، اختلف حولها المؤرخون لأسباب كثيرة.

ومما يلفت الانتباه أن أول مؤرخ تعرض لرواية إحراق المكتبة عبد اللطيف المعروف بالبغدادي (١١٦٠ - ١٢٣١م)، وهو لم يكن من أهل مصر، وإنما جاءها من بغداد، فطوّف بها، وكتب عن مشاهداته لها، وكان مما ذكره في وصف بعض آثار الإسكندرية :

« رأيت أيضا حول عمود السواري من هذه الأعمدة بقايا صالحة، بعضها صحيح، وبعضها مكسور، ويظهر من حالها أنها كانت مسقوفة، والأعمدة تحمل السقف، وعمود السواري عليه قُبّة هو حاملها، وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه أرسطوطاليس وشيعته من بعده، وإنه دار العلم التي بناها الإسكندر حين بنى مدينته، وفيها خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص»[٤].

والحقيقة المؤلمة أن بعض المؤرخين والكُتّاب نقلوا هذه الرواية حرفيًّا عن عبد اللطيف البغدادي دون مناقشتها والتأكد من صحتها، ومنهم جرجي زيدان.

فمن الواضح في هذه الرواية أن البغدادي اعتمد على المعلومات الشعبية غير المحققة، فـ (عمود السواري) لا علاقة له بدار العلم التي بناها الإسكندر كما يعتقد، وإنما تُنسب إلى (بومبي)... ودار العلم لم يبنها الإسكندر، وإنما بناها (سوتر) وابنه...وأرسطولم يدرس في الإسكندرية ....، ولا كانت دار العلم في منطقة السواري ....، وإنما كانت بجوار القصر المطل على البحر، ولكن الذي كان في تلك المنطقة المعبد الذي هدمهُ المسيحيون من أبناء المدينة، ولم يبق منه سوى بقايا الأعمدة التي رآها البغدادي[٥].

وأغلب الظن أنه تلقى هذه المعلومات من بعض أهالي الإسكندرية، وأن هؤلاء كانوا غير عارفين، أو كانوا من محترفي مصاحبة السياح وإشباع فضلهم إلى المعرفة بمعلومات أشبه بمعلومات التراجمة في منطقة أهرامات الجيزة، وتميل هذه المعلومات عادة إلى المبالغة والاختلاق والتمسح بالمشاهير، وزج أسمائهم في غير موقعها.

وإذا كانت معلومات البغدادي الشعبية غير الدقيقة هذه خاطئة تدريجيًّا فلا نريد أن نرتب على خطئها خطأ معلومته عن المكتبة وإحراقها،

وإنما سنأخذ الخطأ في كل المعلومات السابقة عليها قرينة على احتمال ضعف مصادرها السماعيّة، فلا شك أنه سمع عن إحراق المكتبة مثلما سمع عن الاسكندر الذي بنى دار العلم وأرسطو الذي علّم بها، ومثلما اختلط الزمن في المعلومات الأخرى، يمكن أن يختلط هنا، ويصبح عمرو بن العاص حارق المكتبة لا غيره كقيصر الذي أحرقها فعلاً[٦].

ومع أنه روى المعلومة كما لو كانت حقيقة مقررة ومعروفة من المحتمل أن تكون معلومة مصنوعة، ومن المحتمل أن تكون قد عاشت في الذاكرة الشعبية منذ أقدم حريق تعرضت له المكتبة، ثم أضيف إليها اسم عمرو لسبب ما، أو كنوع من اضفاء الأهمية والتوثيق عليها، ومجال الخيال الشعبي هنا واسع، ولا سيما أنه كان له أثره في المعلومات الأخرى الخاطئة في رواية البغدادي.

غير أن هذه الحادثة، أو الشائعات، ما لبث أن ظهرت بصورة أكثر تفصيلاً على يد مؤرخ آخر معاصر للبغدادي هو جمال الدين أبو الحسن القفطي (١١٧٢ - ١٢٤٨م) في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)[٧]، ومع أن الكاتب ينتسب إلى مدينة (قفط) في صعيد مصر، فقد عاش حياته بمدينة حلب، حيث عمل بالقضاء والتأليف، وقد نقل جرجي زيدان روايتهُ دون مناقشة أيضًا، فقد ذكر القفطي:

أن عمرو بن العاص لما فتح الاسكندرية كان في جملة علمائها رجل اسمه (يحيى الفراما طيقي) أو (يحيى النحوي)، وهو من أهل الإسكندرية، وكان بطريركًا لكنيستها قبل الفتح الإسلامي، ولكنه خرج على تعاليم الكنيسة بعد تبحره في قراءة كتب الفلسفة، وتأثره بأرسطو، فكفر بالثالوث المقدس، واعتنق مبدأ الوحدانية، وشاع أمره، فاجتمع رؤساء الكنيسة لمناقشته، ولما انتصروا عليه بالمناقشة نصحوه بالرجوع عن معتقده فأبى، وانتهى به الأمر إلى الحرمان من رتبته الدينية والمعاناة في الحياة، ودخل هذا الرجل على عمرو، وقد عرف موضعه من العلوم فأكرمه، وسمع منه ألفاظه الفلسفية، التي لم تكن للعرب بها أنسة، ما هالهُ ففتن بها، وكان عمرو عاقلاً، حسن الاستماع، صحيح الفكر، فلازمه، وكان لا يفارقه، ثم قال له يحيى يومًا: «إنك أحطت بحواصل الاسكندرية، وختمت على كل الأصناف الموجودة بها، فما لك به انتفاع فلا نعارضك عليه، وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به»، فقال عمرو: وما الذي تحتاج إليه، قال: كتب الحكمة التي في الخزائن الملوكية فقال عمرو: هذا ما لا يمكنني أن آمر به إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)[٨].

وتضيف الرواية:

فكتب إلى عمر (رضي الله عنه)، وعرفه بقول (يحيى)، فورد عليه كتاب الفاروق يقول فيه: «وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله غنى عنها، وإن كان ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها، فتقدم بإعدامها..» فشرع عمرو في تفريقها على حمامات الإسكندرية، وعددها أربعة آلاف حمام، وإحراق الكتب والمجلدات في مواقدها فاستنفدتها في مدة ستة

أشهر[٩]، وهذه الرواية أخذها أبو الفرج الملطي (١٢٢٦-١٢٨٦م) عن ابن القفطي، ومما يؤخذ على الملطي أنه استغل رواية لا سند لها من الواقع لمحاولة الحط من عمر (رضي الله عنه)، وعمرو، وأنه لو توخى الحق في تدوين وقائع التأريخ لشك في صحة هذه الرواية، التي لم يسبق ابن القفطي أحدٌ من المؤرخين طوال ستة قرون، والتي لا يذكر لنا واضعها من أين جاء بها والسند التأريخي الذي يعول عليه فيها.

لابد من الإشارة إلى أن رواية البغدادي ظهرت في كتابات اثنين من المؤرخين العرب بعده، هما أبو الفدا (١٢٧٣-١٣٣١م) والمقريزي (١٣٦٤-١٤٤٢م)، ومع ذلك لم ترد أيّ إشارة إليها عند عدد كبير من أهم المؤرخين عربًا وغير عرب . وهم على التوالي:

يوحنا اليعقوبي (نهاية القرن السابع، أو بداية القرن الثامن)، وثيوفانيس (القرن التاسع)، ونيكسيفوروس (٧٥٨ -٨٢٩م)، وابن عبد الحكم (ت عام ٨٧١م) والطبري (٨٣٩ -٩٢٣م)، والمسعودي (٩٠٠-٩٥٦م)، وأبو طيخوس أو ابن البطريق (٨٧٦- ٩٤٠م)، والمكين(١٢٠٥ - ١٢٧٣م)، والمرتضى (القرن الثالث عشر)، وبعض هؤلاء مثل اليعقوبي، وثيوفانيس ، وابن عبد الحكم، كانوا أكثر قربًا زمنيًّا من تأريخ فتح مصر، وأشد حرصًا على تسجيل دقائق أحداث تلك الحقبة[١٠].

تحليل رواية القفطي:

نعود إلى نص رواية القفطي الذي لم يتوقف عنده أحد من القدماء أو المحدثين بالتحليل أو الجرح والتعديل حسب المصطلحات العربية القديمة في تحقيق الروايات والنصوص. وسنحاول تحليله من حيث هو نص أو قول ذو معنى، فبغض النظر عن صحته التأريخية وظهوره بما يقارب مرور ستة قرون على الواقعة التأريخية للفتح العربي الإسلامي، ودعوى إحراق مكتبة الإسكندرية، بل بغض النظر عن صحة المعلومات الواردة فيه أو عدم صحتها.

ولعل أهم انطباع عن النص بعد قراءته في ضوء الظروف التأريخية المحيطة بالقضية أنه نص درامي، أشبه (بسيناريو) فيلم قصير مكتوب بعناية شديدة لإحداث أثر معين في قارئه أو متلقيه.

ولكن الدراما المبني عليها أقرب إلى الميلودراما، إذا شئنا مصطلحًا فنيًّا آخر؛ أي إنها مبنية على حدث مثير، وعقدة مصطنعة، وحوار فج، ينم عن الجهل، ورسم ذي بعد واحد للشخصيات، ونهاية مفاجئة ومفتعلة، وسنتوقف هنا عند كل عنصر من تلك العناصر:

١- الحدث المثير يكمن في وجود كتب كثيرة في الحكمة؛ أي في الفلسفة بالتعبير العصري، وما كان يتفرع منها وقتذاك من منطق وأخلاق وإلهيات وميتافيزيقا. وهذه الكتب تضمها خزائن القصر؛ أي مكتبة (القصر الكبرى) أو (المكتبة الأم) كما مر بنا. وقد جاء يحيى في طلبها من عمرو لا لنفسه، وإنما لقومه وأهل عقيدته كما هو واضح من النص

بصيغة الجمع على لسان يحيى، مقابل الحديث بصيغة المفرد على لسان عمرو.

٢- تكمن العقدة المصطنعة في استكثار عمرو لما ذكره يحيى، وعجبه منه، وإحالته الأمر إلى الخليفة؛ لاستئذانه فيما لا يحتاج إلى استئذان، ولا سيما أن قائد جيش الفتح كان مأمورًا بتأمين أهل الذمة، وتوفير حرية العبادة لهم، وعدم المساس بثقافتهم وتقاليدهم، إضافة إلى أن تلك الكتب المطلوبة لم تكن بالعربية حتى يخشى منها على العرب المسلمين.

٣- يتمثل الحوار الفج الذي ينم عن الجهل في قول يحيى: إنّ كتب الحكمة تحفّظ عليها عمرو، ثم يبدو عمرو بعد ذلك جاهلاً بقصتها، فكيف تحفّظ عليها إذًا؟ وهل كانت عدة المكتبة من الكتب (٥٠١٢٠كتابٍ) لتخفى - على هذا النحو - عن قائد فاتح، وصفه صاحب النص بأنه عاقل، صحيح الفكر، قضى - كما سجل التأريخ - (١١) شهرًا في حصار المدينة قبل أن يدخلها منتصرًا ؟ هل كانت تلك الكتب كلها في الحكمة وحدها؟ أكان أهل الإسكندرية لا يقرأون سوى كتب الحكمة؟، وهل بلغت كتب الحكمة عند اليونان وأمم الأرض القديمة ذلك الرقم الكبير؟.

٤- رسم الشخصيات في بعد واحد واضح في شخصيات الميلودراما الثلاثة: يحيى/ عمرو/ عمر (رضي الله عنه). فيحيى رجل مخلوع من مناصبه وعقيدته، ويريد الكتب لأولئك الذين خلعوه وكفّروه. وعمرو رجل عاقل صحيح الفكر، ويفرق الكتب على الحمامات، ولا يحرقها حيث هي خوفًا من أن تختلس أو تتسرب إلى يدي طالبها نفسه، وعمر (رضي الله عنه) رجل يأمر قائده برعاية أهل الذمة، ثم يأمره بحرمانهم من الكتب!.

٥- النهاية مفاجئة ومفتعلة: لأنه لو كان عمرو طلب الرأي حول إبقاء الكتب للعرب الفاتحين لكان من المقبول والمعقول أن يأمر الفاروق (رضي الله عنه) بإعدامها، ولكن عمرو طلبها ليحيى وقومه. ثم يزداد الافتعال بتفريق الكتب على الحمامات، في الوقت الذي كان من المنطقي أن تُعدم في مكانها، أو تُعطى للرجل الذي جاء يطلبها. ما دامت لن تفيد المسلمين الذين يقرأون العربية.

وهكذا صور الحوار (الميلودراما) حكاية مثيرة، ولعب الخيال والتلفيق دورهما في التصوير، فصنعا من الحكاية دراما غير معقولة، وحتى لا نظلم صانع الحوار هنا فمن الأوفق أن نبحث له عن مصدر لما صنعه، ومسوغ لما صوره. ولا نجد لهذا المصدر غير الشائعات التي يبدو أنها انتشرت في مصر لهدف ما بعد استقرار العرب بها؛ أي بعد الفتح بزمن طويل، ربما يصل إلى أكثر من قرن. ولا نجد لمسوغ إطلاق الشائعة غير السخط من أهل مصر على العرب في وقت متأخر، أو الرغبة في السخرية منهم عليهم بالطريقة المصرية. ويتمثل ذلك أكثر ما يتمثل في العبارة التي انتهى بها النص. فاسمع ما جرى واعجب»[١١].

الحوادث التي أصابت المكتبة قبل الفتح الإسلامي

يؤكد أغلب المؤرخين الغربيين أن مسألة إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية فكرة ساذجة، وكلام غير منطقي، ورواية مصطنعة على يد بعض المغرضين والحاقدين على الفتح الإسلامي. ومن هؤلاء المؤرخين إدوار جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤م) مؤلف الكتاب الضخم المشهور بعنوان (تأريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، وكذلك (الفردبتلرد) و(إدوارد بارسونز)، والمؤرخ المعروف (أسبتري)، والمستشرق الألماني (كريل)، وعدد كبير من المؤرخين عربًا وغير عرب، والحقيقة أن هؤلاء لم يثبتوا براءة العرب من إحراق مكتبة الإسكندرية اعتمادًا على بنات خيالهم وبآراء شخصية، بل اعتمدوا على كثير من الأدلة القطعية التي أثبتت أن المكتبة قد أُحرقت أو دُمرت أو أُتلفت قبل فتح العرب المسلمين لمصر بقرون. ومن هذه الحوادث التي أصابت المكتبة نذكر:

١- أحرق يوليوس قيصر أسطول الإسكندرية في عام ٤٨ق.م الذي كان راسيًا في الميناء، وأتت النيران - كما هو معروف - على المنطقة بأكملها وبضمنها المكتبة[١٢].

وقدّر الفيلسوف الروماني (سنيكا) عدد الكتب المحترقة بنحو (٤٠٠ألف كتاب)، بينما رفع الرقم (أولوس جيليوس) (القرن الثاني للميلاد)، وأميانوس ماشيللونوس الأنطاكي (القرن الرابع) إلى (٧٠٠ ألف كتاب)، وأنقصه أبيفانيوس (القرن الرابع) إلى (٥٤٨٠٠ كتاب) فقط[١٣]، وبذلك يظل تقدير سنيكا أقرب إلى التصديق؛ لأنه سجله بعد عام من حريق الاسطول الذي امتد إلى المكتبة (الأم) قد نقصت إلى درجة كبيرة في حريق عام ٤٨(ق.م). إن لم تكن قد تعرضت للدمار الشامل[١٤].

٢- الكارثة الأكبر التي أصابت بعد ذلك المكتبة الثانية في معبد السيرابيوم، حيث تعرض هذا المعبد الوثني للنهب والسلب عام ٣٩١م. حيث صارت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الشرقية، التي شكلت مصر جزءًا منها[١٥]، وذلك أنَّ الوثنيين في الإسكندرية اعتصموا بالمعبد، وجعلوه حصنًا يغيرون منه على المدينة؛ كي يعملوا القتل في المسيحيين من أبنائها. فحاصر المسيحيون المعبد، وصعدوا إليه بعد هروب الوثنيين منه، وجعلوا عالي المعبد أسفله، حتى لم يبق منه، حجر على حجر[١٦]، وكان هذا الهجوم الكاسح المدمر بقيادة البطريرك ثيوفيلوس.

٣- يقول (استبري) إن تأريخ الإسكندرية بين عامي ٤٨ و٣٩١ يعد سجلاً حافلاً للصراع والدمار. ففي عهد الإمبراطور أورليان (٢٧٠-٢٧٥م) تحولت المنازعات بين المواطنين إلى صراع مميت، وخربت أسوار المدينة، وهدمت بنايات حي القصر، التي كانت تسكنه عليَّة القوم، ثم جاءت حقبة العصيان الكبير في عهد (ديوقليشيان) ٢٨٤-٣٠٥ التي ضاعفت خراب المدينة بعد حصار دام ثمانية أشهر من عامي ٢٩٥-

٢٩٦[١٧]. ومن الصعب، كما يقول استبري، أن نصدق أن محتويات المكتبتين لم تتعرض للخسارة المادية المباشرة في عهد أورليان وديومكيشيان، بل من الصعب على التصديق أن لا تكون المكتبتان قد عانتا خسارة أكبر بسبب الاضطراب الاقتصادي والإداري، في أثناء تلك الحروب الأهلية وبعدها.

٤- ضربت الإسكندرية أربعة زلازل في أعوام (٣١٢/٣٥٨/٣٦٥/٣٩٦م) التي تسبب أحدها - وهو زلزال ٣٦٥ - على وجه الخصوص، في إلحاق ضرر عظيم بالإسكندرية، ولذلك يجب أن ندخل في حسابنا إمكان تضاؤل مخزون الكتب وصعوبة التزويد، وانعدام كفاءته، أو انعدام وجوده، وإهمال التخزين وضعفه، إضافة إلى أنّ اللفائف Scroolis التي بقيت إلى زمن عمر ونقصت أو رَثَّتْ حالها نتيجة لتلك الاضطرابات[١٨].

وإذا كان هذا كلّه معقولاً فالأقرب إلى التصديق أن ما بقي من مكتبة الإسكندرية بجناحيها، حتى دخول عمرو، كان محدودًا جدًا بالقياس إلى تقدير (سنيكا) لما أحرق من لفائفها على الأقل، وأن ذلك المحدود الباقي لم يكن يشغل البنايتين الأصليتين بعد تدهور حي القصر وهدم المعبد، وإنما كان موزعًا بين المكتبات الخاصة للأهالي ومكتبات الكنائس والمعابد اليهودية، وإذا علمنا أن المكتبات الدينية للكنائس والأديرة والمعابد لا تسمح بوجود كتب وثنيّة فلنا أن نتخيل مقدار الباقي من مكتبة الإسكندرية بعد تقلبات الزمن وتغير العقيدة وكوارث البشر والطبيعة، ومعنى هذا باختصار أنه لم يكن ثمة مكتبة بالمعنى المفهوم عند دخول عمرو المدينة عام ٦٤١م[١٩].

أدلة براءة العرب من احراق مكتبة الإسكندرية

لنستمع أولاً لمؤرخي الغرب وهم يبرِّئون ساحة عمرو وعمر (رضي الله عنه) والعرب من هذه الرواية المصطنعة:

١- **(المؤرخ لولكيد)**[٢٠]

لم تبق مكتبة الإسكندرية إلى عهد الفتح الإسلامي لمصر حتى يقال إنّ العرب أحرقوها.

٢- **(دائرة المعارف الفرنسية)**[٢١] لقد كان عمرو رجلاً واعيًا مهذبًا لذلك ليس مما يوثق به أن يكون قد أحرق بقايا مكتبة الإسكندرية التي كان المسيحيون قد سبقوه فأعدموها.

٣- **(دائرة المعارف البريطانية)**[٢٢]

إنَّ ما ذكره أبو الفرج الملطي عن إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية إن هو إلاّ افتراء وكذب؛ لأنّ المكتبة لم تكن عند فتح العرب مصر تحوي شيئًا ذا قيمة بعدما أصابها من الحرائق قبل العرب بزمن طويل.

٤- **(المؤرخ الإنجليزي ألفرد باتلر)**[٢٣]

لم نقصد بكلامنا هذا سوى إثبات الحقيقة، ولا شك في أنّ العرب عنوا بعد فتوحاتهم بجمع كثير من الكتب القديمة وغيرها مما وقع في أيديهم، وعنوا بحفظها، وترجموا منها في كثير من الأحوال، وفي الحق أنهم ضربوا أمثلة يجدر بالقائمين في العصر الحديث أن يحذوا

حذوها، فليس مما يصدق أنّ العرب كانوا من الوحشية بحيث يخربون كنوز العلم والفن مغتبطين راضين، وهذا ليس من طبع العرب في شيء.

٥. (غوستاف لوبون)[٢٤]

أما ما زعموه من إحراق مكتبة الإسكندرية فخرافة لا نصدقها؛ لأنّ مثل هذا العمل الوحشي لا يتفق وعادات العرب، بل يتنافى وإياها إلى حد يجعلنا نتساءل كيف رضي بعض المؤرخين أن يقبلوا هذه الخرافة ويسلموا بصحتها؟ لقد تولى كبار المؤرخين من معاصرينا، ومن أسلافنا، تفنيد تلك الفرية تفنيدًا يغنينا عن تناولها ببحث جديد وإلاّ فليس أيسر من التدليل بنصوص صريحة، وبأسانيد لا يمكن مناقشتها، على أن المسيحيين كانوا قبل الفتح العربي بزمن طويل قد أعدموا الكتب الوثنية التي كانت مكتبة الإسكندرية تحتويها، وأنهم أعدموها بالاهتمام نفسه الذي به هدموا كل التماثيل والهياكل الوثنية، حتى لم يبق منها شيء يحرقه العرب.

٦- (إدوارد جيبون)[٢٥]

فهؤلاء يعلنون بوضوح أنّ الكتب الدينية لليهود والمسيحيين، التي يتم الاستيلاء عليها بمقتضى حق الحرب، لا يجوز إلقاؤها في النار، وإنّ الكتب الوثنية في العلوم للمؤرخين أو الشعراء أو الأطباء أو الفلاسفة يجوز شرعًا أن ينتفع بها المؤمنون.

٧. (الفرد باتلر)[٢٦]

يجب أن أعلن أن رواية حرق العرب مكتبة الإسكندرية ليست سوى خرافة خالية تمامًا من أي أساس تأريخي.

أدلة براءة أخرى

١- لم تذكر الحادثة إلا بعد انقضاء ستة قرون على تأريخ الفتح الإسلامي للإسكندرية، فلو لم تكن حادثة وهمية مفتعلة ومصنوعة من خيال المؤرخين (عبد اللطيف البغدادي) و(القفطي) لأشبعها المؤرخون نقاشًا وتحليلاً، وأثارت جدليات لم تكن نتائجها لتتلاءم وإنسانية الفتوحات الإسلامية، ولكنها لم تكن سوى خرافة، كما يقول (باتلر) خالية تمامًا من أي أساس تأريخي.

٢- لم يتعرض لها البطريق (يويتخوس) الذي توسع كثيرًا في الكتابة عن فتح الإسكندرية[٢٧].

٣- كان الأولى على الروم في وقتها، وهم خصوم العرب، أن يذكروها في كتبهم بعد الجلاء عن الإسكندرية، وأن يحملوا الكتب معهم عند انسحابهم، وقد بقوا في الإسكندرية قبل دخول الجيش الإسلامي المحاصر لها بـ(١١) شهرًا، وهي المهلة التي أعطاها القائد عمرو بن العاص لأهلها قبل دخول المدينة.

٤- يظهر كذب تلك الحادثة في المبالغة في عدد الكتب التي تغني أربعة آلاف حمام عن الوقود ستة أشهر، وكذلك المبالغة بعدد الحمامات التي لا يمكن أن تحويها المدينة في ذلك

العصر، مع العلم أنّ الرَّق Vellum، الذي كانت تُسطر عليه الكتب في تلك العصور وما سبقها، لا يصلح للوقود[٢٨].

٥- زار اثنان من المشتغلين بالعلم والكتب مصر قبيل الفتح العربي الإسلامي، هما جون موخوس وصديقه صوفرونيوس، فلم يشيرا إلى أي مكتبات عامة، وإنما أشارا إلى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الإسكندرية قبل الفتح[٢٩].

٦- حدث أن تعرضت تلك المكتبة مرات عديدة لمحاولة الحرق، وعدة محاولات للنهب، أو لإلقاء محتوياتها في البحر في عهد (يوليوس قيصر)، وفي عهد (ثيودسيسوس) الذي أباد الكثير من محتوياتها من الكتب والصور والتماثيل.

٧- يكفي لتكذيب هذه الأسطورة أنها لا تشبه عملاً من أعمال الفتح الإسلامي، الذي اقترن بالعلم، ولم يقترن قط بالتنكيل والتدمير كما ادعى بعض المؤرخين غير المنصفين لأسباب معروفة.

الأدلة القاطعة

١- لم تكن المدن الإغريقية، التي تأثرت بها المدن الرومانية واليونانية، لتهتم الاهتمام البالغ ببناء الحمامات وبأعداد هائلة ضمن المدينة الواحدة، وإنما بناء الحمامات العامة اعتمد أساسًا في المدن الإسلامية لحاجة المسلمين الدائمة إلى النظافة والتطهير، بما يتطلبه إيمان المسلم من حاجة وظيفية مرتبطة بدعوى الإسلام للنظافة والطهارة بصورة يومية، وبعدم قدرة العامة جميعًا على تضمين منازلهم حمامات خاصة. وهذا ما يبيّن أن الاستحمام في الحمامات العامة كان سلوكًا اجتماعيًّا عامًّا وجرت عليه العادة في المدينة الإسلامية[٣٠].

٢- كانت المدن الرومانية واليونانية والإغريقية تؤسس على شكل مستطيل أو مربع. وهنا نصل إلى حقيقة لم يناقشها أحد قبلنا، فمدينة الإسكندرية كانت قبل الفتح الإسلامي مستطيلة الشكل، ذات طول (٥٠٠٠خمسة آلاف متر) وذات عرض (١٥٠٠متر)[٣١]، وكانت تقطعها الطرق المستقيمة طولاً وعرضًا، فتفصل احدى تلك الطرق الإسكندرية إلى قسمين، وما يهمنا هنا قبل كل شيء إثبات أكذوبة أنّ الإسكندرية فيها أربعة آلاف حمام وقتذاك:

فإذا كان طول كل حمام مترين وعرضه مترين

=٤٠٠٠×٢=٨٠٠٠ (طول الإسكندرية٥ آلاف)

٤٠٠٠×٢=٨٠٠٠ (عرضها١٥٠٠متر).

وطبعًا هذه نسبة مضحكة افترضناها لإثبات حقيقة ما، فلا يوجد حمام عمومي في العالم طوله متران وعرضه متران، فأقل حمام عمومي طوله عشرون مترًا، وعرضه عشرة أمتار على الأقل.

فإذا فرضنا أن هذين الرقمين الأخيرين فعلاً حجم الحمام العمومي، فتكون النتيجة:

٢٠×٤٠٠٠=٨٠٠٠٠ متر

١٠×٤٠٠٠=٤٠٠٠٠ متر

فإذا كان حجم الأرض المسكونة من مدينة الإسكندرية هو(٥٠٠٠ × ١٥٠٠) = ٧٥٠٠٠٠٠م٢.

٣٢٠ ألف ناقصًا ٧٥ألفًا =٢٤٥ ألفٍ/ أي إن مساحة بناء الحمامات أربعة الآلاف تشغل مساحة مدينة الإسكندرية كلها زائدًا (٢٤٥ ألف م٢)،وهذه الموازنة تثبت أكذوبة وجود أربعة آلاف حمام، أو حتى ألف حمام في الإسكندرية، فأين يسكن أهالي المدينة إذا كانت مساحة الحمامات أكبر من المدينة. هل كانوا يسكنون في الماء أم في الهواء؟!.

٣- الرسالة التي أرسلها عمرو إلى عمر (رضي الله عنه)، الذي طلب منه وصف مصر، لم يذكر فيها عمرو حمّامًا واحدًا من تلك الآلاف من الحمامات. على الرغم من أنه وصفها بطريقة دقيقة، ومفصّلة[٣٢].

٤- كما قلنا إنَّ المدن الإغريقية القديمة كان لها تأثير في تخطيط المدن، ومن أوضح الأمثلة على تخطيط المدن الإغريقية (مدينة الإسكندرية)، التي خططها المهندس دينوكراتش Dinocrates الذي يقال إنه استعمل أفكار التخطيط ونظرياته التي نشرها الشبكي هيبوداموس Hippodamos من ميلتوس في القرن الخامس ق.م. وكان طابع هذا التخطيط ونظرياته هو الذي اتبع في الإسكندرية، وهو شوارع مستقيمة تخترق المدينة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب في خطوط متعامدة، تقسمها مربعات، مما يجعلها أشبه بلوحة (الشطرنج)، ولم تذكر في تفاصيل بناء المدينة شيئًا عن الآلاف المزعومة من الحمامات[٣٣].

٥- لا شك أنَّ الخيال الروائي الشعبي هو الذي أمد بعمر عنترة بن شداد، وأوصله إلى الحروب الصليبية !. وهذا الخيال نفسه أوصل (يحيى النحوي) إلى عصر الفتح الإسلامي للإسكندرية، مع أنه مات قبل الفتح بـ(٤٠) أو (٥٠) عاما![٣٤].

ومن هذا الخيال الفج نشأت الأكاذيب التي حاولت النيل من نبل الفاتحين المسلمين لأسباب معروفة . والعالم كلّه يشهد لشرف الفتوحات الإسلامية وشهامتها.

خاتمة

لا شك أنَّ مكتبة الإسكندرية تدهورت أو أُتلفت أو دُمرت أو أُحرقت قبل وصول المسلمين إليها بمدة طويلة، وكان إتلافها بالوسائل المتعددة البريئة أو الشريرة، وكما أثبتنا أنه لا يمكن وجود أربعة آلاف حمام في الإسكندرية، كذلك نؤيد كل الآراء والأدلة والبراهين التي تنفي حادثة إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية؛ لفقدان الحادثة إلى دليل مادي قطعي واحد... على الأقل. ■

الحواشي

١- تأريخ التمدن الإسلامي :٥، مجلة الاستشراق:٢٣٠،فتح مصر:٢١٢، مجلة المعرفة/، جامعات عربية:٢٩، تأريخ مصر الحديث:٤٢، مقالات على هامش التراث:٢/٧٥.

٢- مجلة العالم :٦، مجلة الاستشراق:٢٢١.

٣- ازدهار وتدهور أعظم مكتبة في العالم القديم :١٨٧، عمرو بن العاص :٩٠.

٤- تاريخ التمدن الإسلامي:٤١، عمرو بن العاص:١٠٥، مقالات على هامش التراث:٢/٨٤.

٥- مجلة الاستشراق:٢٣٣، عمرو بن العاص:٢٢١.

٦- تاريخ الرومان وآدابهم وآثارهم:٤٩، حضارة العرب:٢٦٥.

٧- تأريخ التمدن:١٠، مجلة الاستشراق:٢٣٧.

٨- تأريخ التمدن:١٥، عمرو بن العاص:١٠٨، مجلة الاستشراق:٢٣٨، أبطال من التأريخ العربي الإسلامي:٤٨٧.

٩- مجلة الهلال :١٢٧، مجلة الاستشراق:٢٣٤.

١٠- عمرو بن العاص: ١١٠، مجلة الاستشراق:٢٣٢، مقالات على هامش التراث:٢/٨٧.، مقالات على هامش التراث:٢/٨٧.

١١- قدم عدد من الكتاب والباحثين تحليلات مختلفة لرواية القفطي، ومنهم أ.دعلي أحمد قاسم والأستاذ حمزة حسان الأعرجي، وغيرهم، ولكننا اعتمدنا التحليل الذي قدمه د. علي شلش في مجلة الاستشراق: ٢٣٥، ٢٣٦، وذلك لدقته ومنطقيته، وقربه إلى الحقيقة بتقديم أفضل (جرح وتعديل) للنص، وتعريته من أي خيط واقعي، وإعادة الرواية إلى أصلها كخرافة، بل أكذوبة لا أساس لها من الصحة .

١٢- مجلة العالم:٢، حضارة العرب:٢٦٥.

١٣- ازدهار وتدهور أعظم مكتبة :١٩٩، عمرو بن العاص:٩٠، مقالات على هامش التراث:٢/٩١، مجلة الاستشراق:٢٣٠.

١٤- التمدن الإسلامي :٧٦، ازدهار وتدهور أعظم مكتبة:٢٠١.

١٥- حضارة العرب :٢٦٢، مجلة العربي: ٧٥.

١٦- تاريخ التمدن:٦٠، ازدهار وتدهور أعظم مكتبة:٢٠٠.

١٧- ازدهار وتدهور أعظم مكتبة:٢٠١، مجلة الاستشراق:٢٣١.

١٨- الفتح العربي لمصر:١٩٠.

١٩- مجلة الاستشراق:٢٣٢.

٢٠- المجلة العلمية الفرنسية:١١٣.

٢١- دائرة المعارف الفرنسية:٢١١.

٢٢- دائرة المعارف البريطانية:٣١٥.

٢٣- الفتح العربي لمصر: ١٥٩، تأريخ التمدن:٤٠.

٢٤- حضارة العرب :٢٦٢.

٢٥- تأريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية :٣٩٠.

٢٦- الفتح العربي لمصر :١٩٥.

٢٧- عمرو بن العاص :١٦٧، مقالات على هامش التراث: ١٠٠.

٢٨- الفتح العربي لمصر:١٩٧.

٢٩- المصدر السابق نفسه: ٢٠١.

٣٠- المدينة الإسلامية :٢٤٦.

٣١- حضارة العرب :٢٦٦، مجلة العربي :٧٤.

٣٢- فتح الإسكندرية:١١٢.

٣٣- تخطيط المدن وتأريخه:١١٠، تخطيط المدن في مصر:٢٩، السياسة:٢١٧.

٣٤- الفتح العربي لمصر:٢٠٧.

المصادر والمراجع

ازدهار وتدهور أعظم مكتبة في العالم القديم، لآرثر أستبري، ت.أ.د.سامي صليبي فانوس وزميله، دار زهران، بيروت،١٩٩٩م.

٢- **تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية**، لأدوارد جيبون، ت.د. سامي سعيد وأسعد نادر منصور، دار المعرفة الأهلية، بيروت ١٠٥٩م.

٣- **تاريخ التمدن الإسلامي**، لجرجي زيدان، ط٢،مطبعة الهلال، القاهرة،١٩٠٤م.

٤- تأريخ التمدن الإسلامي ، لجرجي زيدان، ط١، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٤م.

٥- **تأريخ الرومان وآدابهم وآثارهم**، ل.آ بتري، ت.د. يوئيل يوسف عزيز، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل،١٩٧٧م.

٦- **تأريخ مصر الحديث**، لجرجي زيدان، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩١١م.

٧- **جامعات عربية**، للدكتور.عبد الحليم منتصر، مجلة المعرفة، العدد ٦ السنة ٣، دمشق١٩٦١م.

٨- **حضارة العرب**، للدكتور غوستاف لوبن، ت. عادل زعيتر، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

٩- **دائرة المعارف البريطانية**، سمير صليبو وزميله، دار الأهالي، بغداد، ١٩٦٧م.

١٠- **دائرة المعارف الفرنسية**، تر.د. يوسف صلحان صديقي، دار النشر الكبرى، تونس، ١٩٧٤م. المدينة الإسلامية، للدكتورمحمد عبد الستار عثمان، عالم المعرفة، آب ، الكويت،١٩٨٨م.

١١- **السياسة**، لأرسطو طاليس، ت. أحمد لطفي السيد،ط٢، الهيئة المصرية للكتاب،١٩٧٩م.

١٢- **عمرو بن العاص**، للدكتور. محمد ناجي عبد الكريم، مكتبة الأهالي، بغداد ،١٩٦٧م.

١٣- **فتح الإسكندرية**، لمحمد فرج صادق ، مكتبة الأهالي ، بغداد١٩٦١م.

١٤- **الفتح العربي لمصر**، لألفريد بتلر، ت. محمد فريد، ط٢، القاهرة، ١٩٣٩م.

١٥- **فتح مصر**، للدكتور.علي أحمد قاسم، دار الشروق ، بيروت ١٩٦٩م.

١٦- **مجلة الاستشراق**، د. علي شلش، العدد٥ صيف٩١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١م.

١٧- **مجلة العالم**، أحمد فتحي ، العدد ٧ السنة ١٠ ديسمبر١٩٦١م.

١٨- **المجلة العلمية الفرنسية**، تر.دوجيه قاسم، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٩- **المدينة الإسلامية**، للدكتور محمد عبد الستار عثمان، عالم المعرفة، آب، الكويت،١٩٨٨م.

٢٠- **مقالات على هامش التراث**، لحمزة حسان الأعرجي، دار آية، الموصل ٢٠٠٢م.

٢١- **هل أحرق العرب مكتبة الإسكندرية**، لمحمد الساكت، مجلة الهلال، العدد ٨، السنة ٨٠، أغسطس١٩٧٢ م.

الإمام المصلح والداعية المجدد

الشيخ عبد الحميد بن باديس

رائد الحركة الإصلاحية الإسلامية

في العصر الحديث

أ. د. أحمد عيساوي

جامعة باتنة - الجزائر



ظروف عصره:

يمكن وصف الحقبة، التي ولد فيها الشيخ عبد الحميد بن باديس ونشأ وعاش ودعا فيها إلى الله، بأنها أظلم حقبة مرّت بالجزائر العربية المسلمة طيلة وجودها الرسالي في تاريخ الحضارة الإنسانية، بعد أن مضى على الوجود الاستعماري في الجزائر قرابة القرن، وأيقنت فرنسا أنّ الجزائر قد آلت إليها وإلى الصليبية العالمية للأبد، وأنّه لن تقوم لها قائمة بعد القرن العشرين في سماء العروبة والإسلام.

فقد مضى على آخر ثورة شعبية مسلحة في الجزائر قرابة ربع قرن[1]. وكان قد انتهى عهد الثورات المسلحة والانتفاضات الكبرى - عدا انتفاضة الشيخ بوعمامة وأولاد سيدي الشيخ - وابتدأ عهد جديد، جيله يخالف جيل الثورات والانتفاضات العنيد، الذي تميز بشراسة رجاله ومقاومتهم البطولية.

وابتدأ عهد جديد، تمثل في ظهور جيل جديد من العلماء والمثقفين والسياسيين، يرى في مهادنة الاستعمار أسلوبًا دبلوماسيًّا حديثًا، ونمطًا جديدًا للحفاظ على الرمق الأخير من حصون العربية والإسلام المتبقية في الجزائر، وهو الجيل الذي تخلّى عن الثورة والانتفاضة والكفاح المسلّح بوصفها وسيلة وحيدة لتحرير الجزائر؛ لاشتداد

سطوة القمع الاستعماري وقهره الشعوب من جهة، ولاستكمال الدورة السننية بانبعاث جيل من الثائرين المستنيرين المقتنعين بالاستقلال، والحريّة من جهة أخرى. لكنّه - مع سلميته وثقافته ووطنيته - ظل وفيًّا لماضي الآباء والأجداد التليد، الذين هم، في يقينه واعتقاده، رجال القيم والحق والإسلام، وهم خيرة المجاهدين، وأنهم النموذج المثالي الدنيوي والأخروي، وأن الرقي والكرامة لا تتمثّل إلا بانتهاج منهجهم الجهادي.

هذا الجيل يتميز عن الأجيال اللاحقة له بكونه يحمل تصورات الجيل الجهادي السابق، وقيمه ومبادئه وأصالته، ولكنّه يختلف عنهم في كثير من المقوّمات، منها ما هو واقعي، يعود لمرور مدة طويلة على الوجود الاستعماري القمعي الجاثم على الجزائر، ومنها ما هو اجتماعي وتربوي، يتمثل في انعدام جيل التغيير، الذي سيحتضن الفكرة المقدسة، ويهبّ لإشعال نار الثورة، ومنها ما هو سنني حضاري، يستدعي استكمال الدورة السننية الكافية للتغيير الإسلامي، وغيرها من العوامل...

ومن هذا الجيل الحركي الفاعل - الذي ولد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الرابع عشر للهجرة - كان الإمام والداعية المصلح، مجدد العصر الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة في الجزائر.

مولده ونشأته وتعلمه:

ولد الشيخ عبد الحميد بن محمد المصطفى ابن مكي بن باديس في شهر ربيع الآخر من سنة ١٣٠٨هـ الموافق يوم ٤ ديسمبر ١٨٨٩م بقسنطينة، في أسرة عريقة مشهورة بالعلم والجاه والثراء، وأمّه السيدة زهيرة بنت علي بن جلول، من أسرة فاضلة مشهورة، من أعيان قسنطينة أيضًا[٢].

بدأ ابن باديس حياته العلميّة بحفظ القرآن الكريم على يد الشيخ محمد المداسي، وأتم حفظه، وهو ابن ثلاث عشرة سنة. ومن شدة إعجاب المؤدب بذكائه، وسيرته الطيبة، قدمه ليصلي بالناس صلاة التراويح ثلاث سنوات متتابعة في الجامع الكبير بقسنطينة[٣].

ثم سلمه والده إلى الشيخ حمدان الونيسي (ت١٩٢٠م -١٣٣١هـ)، في سنة ١٩٠١م -١٣١٩هـ، فدرّسه مبادئ اللغة العربية والعلوم الدينية، وحفظ على يديه متون اللغة، والنحو، ودرر الشعر العربي، وعيون البيان، وسائر المتون الدينية في الفقه، والأصول، والفرائض، والعقائد، والحديث، وظل ملازمًا له حتى بعد زواجه يطلب العلم عنده إلى حين هجرة أستاذه مكرهًا من قسنطينة إلى بلاد الحجاز متبرمًا من سياسة فرنسا الاستعمارية تجاه الجزائريين، ورغب ابن باديس أن يهاجر مع شيخه، ولكن والده منعه من ذلك[٤].

ولما بلغ الخامسة عشرة زوّجه والده، فأنجب مولودًا سماه محمد عبده إسماعيل، محبة في الشيخ محمد عبده[٥].

ولما منعه والده من الهجرة مع شيخه حمدان الونيسي إلى الحجاز أذن له أن يهاجر إلى تونس؛ ليتتبع تعليمه العالي بجامع الزيتونة المعمور، فقصده سنة ١٩٠٨م - ١٣٢٥هـ، وسنّه تسعة عشر عامًا، وفي جامع الزيتونة أخذ سائر العلوم العربية والدينية على يد أكابر العلماء، من أمثال: الشيخ محمد النخلي القيرواني (ت ١٣٤٢هـ ١٩٢٤م)[٦]، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (١٢٩٦ -

١٣٩٧هـ/ ١٨٧٩ - ١٩٧٣م)[٧]، والشيوخ: محمد الصادق النيفر، وعثمان بن الخوجة، وحمدان المحرشي، والبشير صفر، ومحمد الخضر حسين، وبلحسن النجار، ومحمد بن القاضي،...[٨]، وظل به طالبًا للعلم إلى سنة ١٩١٢م، حيث تخرج فيه يحمل شهادة التطويع، وهي أعلى شهادة جامعيّة تمنحها الجامعة الزيتونيّة، ودرّس فيه سنة واحدة ١٩١٣م، على عادة الطلبة المتخرجين فيه، قبل أن يعود إلى قسنطينة في آخر السنة نفسها، حيث يزاول الطلبة المتخرجون التدريس فيه؛ مدة سنة بعد تخرجهم؛ ليتدربوا على فنون التعليم وطرقه[٩].

وفي تونس شهد ابن باديس بوادر النهضة التونسية الحديثة، التي كان الشيخ النخلي القيرواني، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رائديها الدينيين، وكان من روادها السياسيين: محمد باش حانبه، وعبد العزيز الزاوش، وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد خزندار،... كما حضر أحداث المظاهرات التونسيّة ردًّا على احتلال إيطاليا ليبيا سنة ١٩١١م، ومظاهرات التونسيين الشهيرة لتأييد الدولة العثمانية في حوادث البلقان سنة ١٩١٢، كما شهد النهضة الأدبيّة والصحفيّة والفكريّة التي عاشتها تونس في تلك السنوات الأربع[١٠].

وبعد عودته من الزيتونة في أواخر سنة ١٣٣١- ١٩١٣م بدأ يدرّس في قسنطينة كوكبة من طلاب العلم، الذين شكّلوا بعدها نواة الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر في منتصف الخمسينات، ولكن مفتيها المعيّن من قبل الإدارة الاستعمارية، الشيخ المولود بن الموهوب، غفر الله له، وعلى الرغم من طول باعه في العلوم الشرعية والعربية - عارضه بقوة، وسبب له الكثير من المشكلات تنفيذًا للسياسة الاستعمارية التي كانت تُملى، مسببًا نوعًا من التعثر لمشروعه الإصلاحي في بدايته، ففكر في الهجرة من جديد، واستأذن والده في الحج فأذن له في موسم ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، ونزل المدينة المنورة عازمًا على الحج والهجرة معًا، وهناك التقى شيخه الأول حمدان الونيسي، والشيخ حسين أحمد الهندي المدني، والشيخ الوزير التونسي، كما التقى علامة الجزائر وأديبها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الذي تذاكر معه مدة أربعة شهور كاملة أوضاع الجزائر خاصة والعالم الإسلامي عامة في ظل موجة القهر الحديثة والاستعمار الصليبي الجديد[١١].

وقد وصف الشيخ البشير لقاءاته الشيخ عبد الحميد بن باديس الإصلاحية المثمرة بقوله: «... كنا نؤدي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي، فنسمر مع الشيخ ابن باديس منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد، فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح، ثم نفترق إلى الليلة الثانية، إلى نهاية ثلاثة الشهور التي أقامها الشيخ بالمدينة المنورة. كانت تلك الأسمار كلها تدبيرًا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة، التي كلها صور ذهنية تترى في مخيلتنا، وصحبها من حسن النية وتوفيق الله ما حققها في الخارج بعد بضع عشرة سنة، وشهد الله على أنّ تلك الليالي من سنة ١٩١٣م، هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلا في سنة ١٩٣١م...»[١٢].

وفي المدينة المنورة كان قد أبدى رغبته بالبقاء فيها أمام الشيخ أحمد الهندي المدني، فنصحه - لما توسم فيه إمارات النجابة، والذكاء، والإخلاص لدينه ولغته - بأن يعود إلى وطنه الجزائر، الذي هو بحاجة ماسة إلى دعوته، وعلمه، ونشاطه، وقال له: «... ارجع إلى وطنك يا بني، فأمثالك هنا كثير يغنون عنك، ويقومون مقامك، ولكنهم في وطنك قليل، وخدمة الإسلام هنالك أجدر بك وأنفع له من بقائك هنا».

ولما عزم على الرجوع أخبره شيخه حمدان الونيسي أنه سيرخص له في التدريس، وأخذ عليه العهد ألا يتولى الوظيف، ولا يطلب بعلمه الرغيف، ولا يتخذ منه سلما لأغراضه الدنيوية...فعاهده، وعاد إلى الجزائر مارًا بمصر والشام ولبنان[13].

عودته إلى الجزائر:

عملت نصيحة الشيخ حسين أحمد الهندي رحمه الله في ابن باديس عملها، وقرر العودة إلى الجزائر بعد أن تدارس مع الشيخ البشير الإبراهيمي وضعها الأليم، وظروفها الصعبة، ولما ودّع أستاذه حمدان الونيسي أعطاه كتابًا إلى الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية[14]، فنزل مصر، وذهب إليه، وأعلمه بأنه جاء من قبل الشيخ حمدان الونيسي، فقال له: «ذاك رجل عظيم»، ثم أجازه للتدريس في علوم الشرع، ومنها عرّج على الشيخ أبي الفضل الجيزاوي في الإسكندرية فأجازه أيضًا[15].

ثم عرّج على سورية ولبنان، وعاد إلى الجزائر، وباشر عمله التربوي والتعليمي في قسنطينة ربيع ١٣٣٢هـ-١٩١٤م، وظل يعلم الصبيان في الكتاتيب والمساجد من سنة ١٩١٤م إلى أن تكوّنت نخبة من خيرة الطلبة على يديه[16].

عوامل نبوغه:

يمكن إجمال عوامل تكوين الشيخ عبد الحميد ابن باديس ونبوغه في العناصر الآتية:

١- نشأته في أسرة فاضلة حرصت على تحفيظه القرآن الكريم مبكرًا.

٢- طلبه علوم الشرع على يد خيرة العلماء، منهم الشيخ حمدان الونيسي، ومحمد النخلي القيرواني.

٣- رحلته لطلب العلم بجامع الزيتونة، وتدريسه عامًا كاملاً فيه.

٤- معاصرته للأحداث التاريخية الجسيمة التي عصفت بالعالم عامّة وبالأمة الإسلامية خاصة.

٥- رحلته إلى المشرق العربي والحج، والتقاؤه خيرة علماء الشرق الإسلامي.

٦- تأثره بالحركة الصحفية والإعلامية في المشرق العربي ولا سيما العروة الوثقى، ومجلة المنار، التي طلب علماء الجزائر من السيد محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٦م)، عدم التعرض فيها لسياسة فرنسا الاستعمارية في الجزائر حتى لا تمنع دخولها إليهم؛ لأنّها هي المدد لأرواحهم، وهي التي تصلهم بروح الشرق.

٧- تأثير سياسة القمع الاستعماري فيه، وتأثره من حال الشعب الجزائري المزرية.

٨- احترامه منهج شيخيه الونيسي والقيرواني ووصيتهما؛ إذ قال فيهما: «وأذكر منهم رجلين،



كان لهما الأثر البليغ في تربيتي، وفي حياتي العمليّة حمدان الونيسي القسنطيني، نزيل المدينة المنورة ودفينها، وثانيهما الشيخ محمد النخلي القيرواني المدرس بجامع الزيتونة المعمور، رحمهما الله.

وإني لأذكر للأول وصية أوصاني بها، وعهدا عهد به إليّ، وأذكر أثر ذلك العهد في نفسي، ومستقبلي، وحياتي، وتاريخي كلّه، فأجدني مدينًا لهذا الرجل بمنّة، لا يقوم بها الشكر، فقد أوصاني وشدّد عليّ أن لا أقرب الوظيف ولا أرضاها ما حييت، ولا أتخذ علمي مطية لها، كما كان يفعله أمثالي في ذلك الوقت.وأذكر للثاني كلمة لا يقل أثرها في حياتي العلميّة عن أثر تلك الوصية في حياتي العمليّة...»(١٧).

٩- عودة فئة من العلماء الجزائريين من الزيتونة، ومن المشرق العربي، منهم: محمد الطيب العقبي، والبشير الإبراهيمي، وأبو يعلى سعيد الزواوي، والعربي التبسي، والمولود الحافظي الأزهري، ونعيم النعيمي، ومحمد خير الدين، ومحمد السعيد الزهراوي..(١٨).

لا يمكن الفصل - عمليًا - بين جوانب شخصية الشيخ عبد الحميد بن باديس لأسباب عديدة؛ لأنّ شخصيته ثرية الأبعاد، وتتحرك على عدّة مستويات؛ فهو المربي، والمعلم، والكاتب، والخطيب، والداعية، والمصلح، والسياسي... ومن ثمّ لا تنفصل شخصيته الدعوية الإصلاحية عن شخصيته التربوية، أو التعليمية، أو السياسية...

ومن هنا يمكن تقسيم نشاط الشيخ عبد الحميد بن باديس - رحمه الله - الإصلاحي والدعوي، الذي يتدرج وفق الإطار الزمني الآتي:

١- مرحلة النشأة والتربية والتكوين ١٣٠٨ - ١٣٣١هـ / ١٨٨٩-١٩١٣م.

٢- مرحلة التأسيس التربوي التعليمي والصحفي والدعوي١٣٣١ -١٣٤٧هـ/ ١٩١٢-١٩٢٨م.

٣- مرحلة تأسيس جمعية الإخاء العلمي سنة ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

٤- مرحلة تأسيس جماعة الرواد ورئاستها ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

٥- مرحلة رئاسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومجلسها الإداري١٩١٣م - ١٩٤٠م.

بعد عودة العالمين الجليلين من الحجاز قطبي الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر الحديثة، الشيخ محمد الطيب العقبي، والبشير الإبراهيمي ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م، تبلور الرأي الإصلاحي أخيرًا لدى الشيخ ابن باديس على ضرورة توحيد الجهود في إطار العمل الجمعي، وتأسيس جمعية دينية قويّة، تضطلع بالعمل الإصلاحي الإسلامي في الجزائر؛ لمواجهة المخططات الاستعمارية ضد الشعب الجزائري الأعزل، ومن أهم هذه المخاطر:

١- فساد الطرق الصوفية، ونشرها، وترويجها للبدع، والخرافات والأوهام، والأباطيل الطرقية بين صفوف الشعب الجزائري، وتواطؤها البشع مع الإدارة الاستعمارية؛ لاستغفال الشعب الجزائري.

٢- محاولة إيقاف مدّ حركة التبشير والتنصير بين أبناء الشعب الجزائري، التي تستغل ظروفه

الصعبة لتنصيره، أو لتحويله عن دينه الإسلامي.

٣- إيقاف زحف الفرنسة، وإنقاذ اللغة العربية المحاربة من قبل الاستعمار الفرنسي.

٤- إيقاف المد التغريبي بين صفوف الشعب الجزائري، الذي يسعى لخلق النخب الجزائرية الطامحة للاندماج في فرنسا.

٥- مقاومة سياسة المسخ والتشويه التي تمارسها الإدارة الاستعمارية تجاه قيم الشعب الجزائري ودينه.

٦- الإعداد الصحيح لبناء الفرد الجزائري العربي المسلم، الواعي، والمتسلح بدينه وقيمه ولغته.

٧- الحفاظ على آخر حصون الممانعة العربية والإسلامية في الجزائر السليبة.

نشاطه الصحفي:

بعد انهزام دول المحور في الحرب العالمية الأولى، وخروج الحلفاء منتصرين، وإعلان مبادئ الرئيس الأمريكي (ولسون)؛ تأسست أول صحيفة جزائرية حرّة بقسنطينة اسمها (جريدة النجاح) سنة ١٩١٩م[١٩]، وقد أسسها عبد الحفيظ الهاشمي أحد تلامذة الشيخ ابن باديس، وكان الشيخ يكتب فيها مقالاته تحت اسم مستعار، ويوقّع باسم (العبسي).

ثم قرر الشيخ تأسيس صحيفة خاصّة، تعبر عن خط واتجاه (جمعية الإخاء العلمي) واتجاهها، فأسس مع مجموعة من المخلصين، من أهل قسنطينة، صحيفة (المنتقد)[٢٠]، التي عطلتها الإدارة الاستعمارية بعد مدة قصيرة من رؤيتها النور، مما دفع الشيخ باديس إلى إصدار (جريدة ومجلة الشهاب)[٢١]، ثم من بعدها جريدة (السنّة النبوية) سنة ١٣٥٠هـ/١٩٣٣م؛ لتكون اللسان الناطق باسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وسرعان ما عطلتها الإدارة الاستعمارية بعد صدور ثلاثة عشر عددا منها[٢٢]، ثم من بعد توقفها أيضًا صحيفة (الشريعة)[٢٣]. وبعد توقفها أيضًا جريدة (الصراط السوي)[٢٤]، ثم صحيفة (البصائر)[٢٥]. وبعد وفاة الشيخ ابن باديس عادت البصائر للصدور من جديد، بإشراف لجنة متخصصة منبثقة عن مكتب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تسمى لجنة البصائر[٢٦]. وظل نشاط الجمعية كذلك إلى أن حلّت نفسها في شهر جانفي ١٩٥٦م.

وسائله الدعوية والإصلاحية:

تنوّعتْ أساليب الشيخ عبد الحميد بن باديس الدعوية والإصلاحية، حيث لم يترك وسيلة ناجحة، يستطيع أن يوصل بها الوعي والهدى للناس، إلاّ طبّقها، ويمكن حصر وسائله الدعوية والإصلاحية في الوسائل الآتية:

١- التربية والتعليم وإنشاء المدارس.

٢- الخطب والدروس الدينية والمواعظ، وإنشاء المساجد الحرّة.

٣- البعثات العلميّة للمشرق وبخاصة إلى الزيتونة والقرويين.

٤- الكتابة وإنشاء الصحف والمجلات.

٥- تأسيس الجمعيات الوطنيّة والمحليّة.

٦- عقد المؤتمرات والندوات والتجمعات المتخصصة والعامّة.

٧- مهادنة الإدارة الاستعمارية، وإنشاء العلاقات التهادنيّة معهم؛ لغض الطرف عن نشاطه الديني.

٨- استغلال نفوذ عائلته وثرائها وجاهها، وبخاصّة أبوه لخدمة العمل الدعوي.

٩- الاعتماد على كوكبة من العلماء الأجلاء المخلصين العاملين.

١٠- تشجيع المبادرات الخيرة مهما كان مصدرها.

١١- ربط الصلة بالمشرق العربي لغة وروحًا.

١٢- إحياء قيم الجزائر وماضيها وتاريخها وأمجادها في نفوس الشعب الجزائري الأمي.

١٣- محاربة الطرقية البدعية، وكل أشكال الخرافة.

١٤- الدعوة إلى الاجتهاد والتفتح الأصيل، والتمسك بالقيم الأصيلة.

١٥- نبذ كل أشكال التقليد والتبعية والانقياد الأعمى.

١٦- إنشاء النوادي الثقافية، والفكريّة، والأدبيّة، والرياضيّة، والفنيّة، والمسرحيّة الهادفة.

١٧- الدعوة الفردية والجمعية والجماهيرية.

١٨- الدعوة القولبية والعمليّة والتناصحية.

١٩- الابتعاد عن الصراعات الهامشيّة، والانتصار للذات.

٢٠- بث روح الأمل في الشعب الجزائري، ودعوته للتخلص من غشاشة اليأس والقنوط، التي غرسها الاستعمار الفرنسي في نفسيّة الشعب الجزائري، وتصحيح التصورات والأفكار والرؤى والمعتقدات، والقيم، حيال أمهات القضايا العقيديّة، والروحيّة كتصحيح الفهومات الخاطئة حول عقيدة القضاء والقدر والجبر والاختيار[٢٧].

وبهذه الوسائل، والأساليب، والطرق المتنوعة، استطاع الشيخ عبد الحميد بن باديس- رحمه الله-أن يؤسس لطليعة الحركة الإصلاحية العربية الإسلامية السنيّة والسلفيّة الأصيلة في الجزائر، التي أوشكت على الضياع التام من حياض العروبة والإسلام.

تأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئاسته

اجتمعت جملة من العوامل لتهيئة ظروف نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كان الشيخ عبد الحميد بن باديس قد هيأ لها اجتماعًا تمهيديًّا دُعي باجتماع الرواد في صيف ١٩٢٨م، اجتمع فيه كل العلماء الجزائريين القادمين من جامعات العالم الإسلامي، ومعاهده، ومساجده برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي أرسى معهم دعائم العمل الجمعي وأسسه، بخطبة مركزة، تضمنت تشخيصًا حقيقيًّا لواقع العالم العربي والإسلامي عامّة، ولواقع الجزائر خاصة، وما ترسف فيه من جهل مطبق، وتخلف عميق. مقترحًا بعد المناقشة خطة عمل مضبوطة ببرنامج، تضمنت مجموعة من المبادئ.

وقد تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم الثلاثاء ١٧ من ذي الحجة ١٣٤٩هـ ٥ ماي ١٩٣١م بنادي الترقي بالجزائر

العاصمة، وبحضور أغلبية علماء القطر الجزائري[٢٨].

وقد ساهمت مجموعة من العوامل في نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أهمها:

١- جاء تأسيس جمعية العلماء إثر احتفال فرنسا بمرور قرن على استعمار الجزائر، حيث خلعت على احتفالاتها كل مظاهر الهيبة الاستعمارية، والمظاهر الصليبية الحاقدة على العروبة والإسلام[٢٩].

٢- جاء إنشاؤها إثر تقسيم الجزائريين إلى قبائل أمازيغ مسيحيين، ويهود فرنسيين مواطنين، لهم حق المواطنة، ومواطنين جزائريين مسلمين من الدرجة الثالثة[٣٠].

٣- جاءت إثر صدور قانون منح الجنسيّة الفرنسية لكل الذين ولدوا في الجزائر من أبوين غير عربيين كاليهود وغيرهم.

٤- جاءت إثر استيلاء فرنسا على ما تبقى من أراضي الأفراد والأعراش والقبائل، وتوزيعها على آخر قوافل المستعمرين الأوربيين الوافدين إلى الجزائر.

٥- جاءت إثر تحويل كل مقومات الأمة الجزائرية الإسلامية من مساجد، ومعاهد، وزوايا، وأوقاف... وكنائس، ومخازن، واصطبلات، وملاهٍ، وثكنات عسكرية...

٦- جاءت إثر القضاء على كل أشكال الممانعة الحضارية العربية الإسلامية.

٧- جاءت بعد إلغاء قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، ومحاكم القضاء الشرعي الإسلامي، وصدور ما يسمى بقانون الظهير البربري الخاص بالعرق الأمازيغي، بهدف فصله عن الوطن الأم[٣١].

وقد عملت الجمعية ضمن صف الحركة الوطنية الأصيلة، التي ناضلت طيلة نصف قرن تقريبًا (١٩١٦-١٩٥٤م) للحفاظ على هذه المقومات الحضارية لأبناء الجزائر العربية المسلمة، وكانت القضايا التي استحوذت على اهتمام الجمعية خاصّة، واهتمام صف الحركة الوطنية عامّة، ما يأتي:

١- التربية والتعليم، ومحو الأميّة، ورفع المستوى الثقافي للشعب الجزائري.

٢- بعث روح الاعتزاز بالقيم الوطنية العربية الإسلامية لدى الفرد الجزائري أمام التدمير الاستعماري الهمجي لكل المقومات الحضارية للشعب الجزائري.

٣- المناداة بتحسين أوضاع الجزائريين الاقتصادي، والاجتماعي، والصحي، والسياسي، وإصلاحها...

٤- الحفاظ على اللغة العربية والدين الإسلامي.

كما نددت - ضمن إطار تنديد الحركة الوطنية الأصيلة - بالقضايا الآتية:

١- تجنيد الجزائريين الإجباري في الجيش الفرنسي، لتنفيذ المشاريع، والمخططات العدوانية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، وفي سائر المستعمرات الفرنسية الأخرى.

٢- إدماج قطاع كبير من الجزائريين، ومحاولة تجنيسهم بالجنسية الفرنسية لتشويههم ومسخهم.

٣- المحاولات الدائمة، والمستمرة للمبشرين المسيحيين لتنصير قطاع كبير من أبناء الجزائريين المسلمين، وبخاصة أبناء منطقة القبائل الكبرى.

٤- محاربة المفاسد الأخلاقية والاجتماعية التي تسبب فيها وجود الاستعمار كتعاطي الخمر، والزنى...

٥- محاربة الطرقية الابتداعية، المتسببة في نشر الخرافات، والأوهام بين أبناء الشعب الجزائري الغافل.

٦- مناهضة القوانين الردعيّة الزجريّة القاسية، والمطالبة المستمرة برفعها عن الشعب الجزائري.

٧- محاربة الإدارة الاستعمارية المستمرة للغة العربية، وللدين الإسلامي[٣٢].

ولعل المذكرة التي قدمها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي[٣٣] إلى أمانة جامعة الدول العربية، وإلى مشيخة الأزهر يوم ٥ رجب ١٣٧٢هـ، الموافق ٢٠ مارس ١٩٥٣م تبيّن بوضوح أهم أعمال جمعية العلماء في المجال الإصلاحي، حيث جاء على وجه الخصوص ما يأتي:

أولا: على الصعيد الروحي والمعنوي:

١- استقرار مفهوم الإصلاح الديني الإسلامي الصحيح المقرون بالكتاب والسنّة.

٢- إذكاء النزعة العربية في النفوس بعد أن كادت تمحي في الجزائر.

٣- تقوية الشعور السياسي، وتكوين رأي عام وطني حوله.

٤- التوجه نحو الشرق العربي الإسلامي والإشادة بتاريخه وأمجاده.

٥- إحياء الفضائل والأخلاق المتينة، وعقد حملتها بالقلوب لا بالألسنة.

٦- تحسين صورة الفرد، والأسرة الجزائرية العربية المسلمة، ومكانتها السامية في الإسلام.

٧- التقليل من الافتتان بالحضارة الغربية.

٨- قمع موجة الكفر والإلحاد، التي سعى الاستعمار إلى نشرها بين الشباب الجزائري بخاصة.

٩- إيقاف حملات التبشير المسيحي بين أبناء الشعب الجزائري.

١٠- التخفيف من ويلات الأميّة والجهل.

١١- الاضطلاع بواجب الوعظ، والإرشاد، حيث يتفرغ له في شهر رمضان أربعون ومئة (١٤٠) واعظ تابعون لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

ثانيا: على الصعيد المادي:

١- تشييد سبعين مسجدًا حرًّا لحمل رسالة التربية الروحيّة التي كان المسجد يضطلع بها سابقًا.

٢- تشييد بضع وأربعين ومئة مدرسة ابتدائية مجهّزة بأحسن تجهيز، تتسع لخمسة وسبعين ألف تلميذ.

٣- تشييد معهد ثانوي كامل الأدوات والمرافق، يضم ألف تلميذ، (معهد الشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة).

٤- إرسال البعثات العلميّة إلى جامع الزيتونة، التي بلغت قرابة خمسمائة وألف تلميذ.

٥- إرسال البعثات العلميّة إلى جامع القرويين، التي بلغت قرابة مئتي تلميذ.

٦- إرسال البعثات العلميّة إلى الشرق العربي، التي بدأت طلائعها تصل إلى الجامعات العربية (مصر، سوريا، العراق، الكويت، السعودية).

٧- إشاعة الحركة الثقافية المباركة لحفظ العروبة والإسلام في أوساط العمال النازحين إلى فرنسا.

٨- إنشاء مكتبة جديدة حافلة بالكتب في المعهد الباديسي بقسنطينة.

٩- إنشاء مكتب ثقافي للجمعية في القاهرة؛ ليكون صلة بين الجزائر والشرق، وليشرف على البعثات الحاضرة والمنتظرة، والذي ستجني العروبة والإسلام منه خيرًا كثيرًا(٣٤).

ثالثا: هياكلها ومؤسساتها الإدارية:

تتشكل التركيبة الهيكلية والتنظيمية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بناء على مفردات قانونها الأساسي، ونظامها الداخلي وفق الطريقة الآتية:

تنعقد الجمعية العامة للجمعية كل سنة في الأيام الثلاثة الأخيرة من شهر سبتمبر، وفاتح أكتوبر، وبعد قراءة كل التقارير السنوية الأساسية: (التقرير الأدبي، التقرير المالي، التقرير الإداري)، تلقى الخطب، والكلمات العصماء والمواعظ والمحاضرات القيّمة؛ لأنّ الجلسة العامة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت تضم كبار العلماء، وخيرة الخطباء، وكانت الخطبة آنذاك مظهرًا من مظاهر البروز والرقي، إضافة إلى كونها فرصة تتلاقى فيها كفاءات رجال الجمعية المتنوعة.

وبعد هذه السجالات العلميّة، والفكريّة، والأدبيّة، تنتخب الجمعية العامّة المجلس الإداري لها. الذي كان عدد أعضائه - عادة - لا يتجاوز خمسة عشر عضوا، ثم تنفض جلسة الجمعية العامة بالتواصي بالصبر والتواصي بالحق، والتناصح الأخوي، والعمل في سبيل تحرير الجزائر المستعمرة المقهورة.

ويجتمع المجلس الإداري بعدها بقليل، وينتخب من أعضائه مكتب المجلس الإداري، المكوّن من: الرئيس، ونائبه، والكاتب العام، والمراقب العام، وأمين المال، وعضو مستشار عن كل عماله. ثم ينتخب بعدها مكتب المجلس الإداري، المكتب الدائم. فلجنة البصائر. فاللجنة الماليّة. فلجنة الإفتاء، فلجنة التعليم العليا.

١- الجمعية العامة.

٢- المجلس الإداري.

٣- مكتب المجلس الإداري.

٤- المكتب الدائم، وتتفرع عنه اللجان الآتية:

١- لجنة الإفتاء

٢- لجنة التعليم

٣- اللجنة المالية.

٤- لجنة جريدة البصائر(٣٥).

وظلت الجمعية تقوم بنشاطاتها الدينيّة، والتربوية، والتعليميّة، والدعويّة، والإعلاميّة، والثقافيّة... منذ إنشائها سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م إلى يوم اندلاع الثورة التحريرية في ١/نوفمبر/١٩٥٤ إذ اختارت عن اقتناعٍ تام الانضمام الطوعي لها، وذلك بتجنيد تلاميذها

ومعلميها في صفوف الثورة التحريرية أولاً، إلى أن حلّتْ تنظيمها، وانضمت لصفوف الثورة يوم ٧/يناير/١٩٥٦م، وبعد اجتماعها، وبيانها التاريخي، الذي أعلن القطيعة النهائية مع الوجود الاستعماري على أرض العروبة، والإسلام، الجزائر.

وبعد أن أسس لها الشيخ عبد الحميد بن باديس قواعدها طيلة مدة رئاسته الرشيدة لها، التي دامت عشر سنين من الجهاد المتواصل سنوات ١٣٤٩-١٣٥٩هـ/١٩٣١- ١٩٤٠م، ليخلفه في رئاستها بعد وفاته الشيخ البشير الإبراهيمي سنوات ١٣٥٩-١٣٧١هـ/١٩٤٠-١٩٥٢م، وليعقبه في رئاستها بعد رحيله إلى مصر الشيخ العربي التبسي سنوات ١٣٧١-١٣٧٧هـ/١٩٥٢-١٩٥٧م.

معالم المنهج الباديسي:

سعى الإمام عبد الحميد بن باديس بالتعاون مع الشيخ البشير الإبراهيمي في الحجاز سنة ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م إلى رسم معالم المنهج الإصلاحي المناسب للجزائر، ولظروفها، ولوضعيتها الخاصّة المتميّزة في ظل الهيمنة الاستعمارية الفرنسية الاستئصالية القاسية، وقد حددا معًا منهجيّة العمل الإصلاحي، بعد أن تدارسا وضع الجزائر بدقّة، وعن معايشة وفق المبادئ الآتية:

١- العودة بالأمة الجزائرية إلى التمسك بالدين الإسلامي الصحيح، ونبذ الأباطيل، والخرافات، والبدع الطرقية التي شاعت بين أفراد الشعب الجزائري، والعمل وفق مبادئ الكتاب والسنّة.

٢- العودة بالأمة الجزائرية للاعتزاز باللغة العربية، التي أوشكت على الاندراس والانقراض التام.

٣- توعية الأمة الجزائرية، صغيرها وكبيرها، بالدروس الخاصّة والعامة، ولهذا تجول الشيخ عبد الحميد بن باديس في أكثر من ألفي قرية، ومدينة جزائرية داعيًا إلى الله تعالى.

٤- تجنب الخوض في السياسة والعمل السياسي، وعدم إظهار العداوة لفرنسا وأعوانها.

٥- تجنب الدخول في المعارك الجانبية مع الطرفين، وأصحاب الزوايا، والأضرحة، والأئمة الرسميين، ومن في حكمهم من خَدَمة الاستعمار الفرنسي.

٦- استخدام كل الوسائل الماديَّة المتاحة، وكل الأساليب المعنويّة الممكنة للنهوض بالشعب الجزائري.

٧- الاعتماد على الجهود الجمعيّة خاصّة، وحسن استثمار كل الجهود الفرديّة الممكنة.

٨- الدعوة إلى الاجتهاد، ونبذ التقليد والجمود، الذي أضرّ بالأمة الإسلاميّة في عصور تخلفها.

٩- مقاومة كل المخططات، والمشاريع الاستعمارية المفروضة على الشعب الجزائري من تنصير وتبشير، وتشويه، وتغريب، ومسخ، وإدماج، وفرنسة من أجل الحفاظ على هوية الأمة الجزائرية ومقوّماتها، وانتمائها الحضاري العربي الإسلامي، التي لخّصها في قصيدته الشهيرة:

شعب الجزائر مسلم
وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله
أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له
رام المحال من الطلب
يا نشءُ أنت رجاؤنا
وبك الصباح قد اقترب
خُذ للحياة سلاحها
وخض الخطوب ولا تهب
واقلع جذور الخائنين
فإنهم كل العطب

وقد عبر عن ذلك في العديد من المناسبات، ومن بين ما كتب مؤكدا هوية هذه الأمّة قوله: «...إنّ هذه الأمّة الإسلاميّة الجزائرية ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، لكنها أمّة بعيدة كل البعد في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، ولاتريد أن تندمج، ولها وطن محدود معيّن..»[٣٦].

كما عبّر عن مواقفه الحضارية بصراحة متناهية، من ذلك موقفه من المؤتمر الإسلامي سنة ١٩٣٦م، وإزاء احتفالات فرنسا بمناسبة مرور مئة عام على احتلال مدينة قسنطينة سنة ١٩٣٧م، وموقفه من قانون (م. شوطان) القاضي بمنع علماء جمعية العلماء من التدريس والوعظ في المساجد، الصادر سنة ١٩٣٣م، وموقفه من قانون ٨/مارس/ ١٩٣٨م؛ الذي يعدّ اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، وموقفه من تبرئة الجمعية وعلمائها من إرسال برقيّة تأييد لفرنسا غداة اندلاع الحرب العالميّة الثانية، وغيرها من المواقف المشرفة، التي أدّت إلى وفاته في ظروف غامضة[٣٧].

ومن أهم مواقفه الدينيّة والحضاريّة معًا فتواه بحرمة تجنس الجزائريين بالجنسية الفرنسية، وحرمة التقاضي والتحاكم، والرضى بالتشريع الوضعي الاستعماري مقابل التغاضي أو جحود حكم الشريعة الإسلامية ورفضه. وفي هذا الصدد، ننقل نص فتواه في حكم الله في التجنس بالجنسية الأجنبية والتوبة منه:

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم الله في التجنس والتوبة منه:

التجنس بجنسية غير إسلاميّة يقتضي رفض أحكام الشريعة الإسلاميّة، ومن رفض حكمًا واحدًا من أحكام الإسلام عُدّ مرتدًّا عن الإسلام بالإجماع. فالمتجنس مرتد بالإجماع.

والمتجنس - بحكم القانون الفرنسي - يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه، وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا خارجًا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته.

فإذا أراد المتجنس أن يتوب، فلا بد لتوبته من إقلاع، كما هو الشرط اللازم بالإجماع في كل توبة، وإقلاعه لا يكون إلاّ برجوعه للشريعة الإسلامية،

ورفضه لغيرها، فلما كان القانون الإفرنسي يبقى جاريًا عليه، على الرغم مما يقول هو من رجوعه، فإقلاعه لا يتحقق عندنا في ظاهر حاله - وهو الذي تجري عليه الأحكام بحسبه - إلاّ إذا فارق البلاد التي يأخذه فيها ذلك القانون إلى بلاد تجري عليه فيها الشريعة الإسلامية، وقد يكون صادقًا في ندمه فيما بينه وبين الله، ولكنّنا نحن في الظاهر الذي أمرنا باعتباره في إجراء الأحكام لا يمكننا أن نصدّقه، وهو ما يزال ملابسا لما ارتدّ من أجله من أحكام تلك الجنسية، ولهذا لا تقبل توبته، ولا تجري عليه أحكام المسلمين.

والذي يقع عليه القضاء بحكم يتحقق أنّه حكم الشريعة الإسلامية فيسعى في نقضه بحكم من غيرها هو برفضه لذلك الحكم، وطلبه لغيره، مرتدّ عن الإسلام.

فتوبة هذا بإقلاعه عن طلب الحكم الآخر، أو بتنفيذه لحكم الإسلام إن كان غيره قد وقع، ومن جعل (الديسطاما) - وهي قسمة ماله بين من يشاء بعد موته على غير القسم الإسلامي، رافضًا للحكم الإسلامي - فهو مرتد عن الإسلام، وتوبته بإبطال تلك (الديسطاما)[٣٨]، ورجوعه إلى حكم الإسلام.

ومن تزوج من امرأة من جنسيّة غير إسلامية، فقد ورّط نسله في الخروج من حظيرة الشريعة الإسلاميّة الغرّاء، فإن كان راضيًا لهم ذلك، ومختارا له على بقائهم في حظيرة الشريعة الإسلامية، فهو مرتد عن الإسلام، جانٍ عليهم، ظالم لهم، وإن كان غير راض لهم بذلك، ولا مختار لهم ذلك على شريعة الإسلام، وإنّما غالبته شهوته على ذلك الزواج، فهو آثم بجنايته عليهم وظلمه لهم، ولا يخلصه من إثمه العظيم إلاّ إنقاذهم مما أوقعهم فيه بهجرته بهم.

إمضاء / عبد الحميد بن باديس[٣٩].

والمتمعن في هذه الفتوى الصادقة الجريئة يتبيّن منها موقف ابن باديس الحقيقي من الاستعمار الفرنسي، وإن ادّعى في الكثير من مواقفه عدم معارضة فرنسا أو محاربتها أو مخالفتها.

* مؤلفاتــه:

لم يتفرغ الشيخ عبد الحميد بن باديس، كبقيّة العلماء، للتصنيف، والتأليف، والتحقيق، وكذلك الأمر بالنسبة لأغلب علماء الجمعية، الذين قصروا جهودهم الدعويّة، والدينيّة، والإرشاديّة، والتربويّة، والتعليميّة على العمل الميداني فقط. وكل ما تركوه من كتابات وآثار كان مجموعة من المقالات والدراسات والأبحاث والكتابات، والخطب، والدروس، والأمالي فقط... التي كانوا يلقونها في المناسبات، والدروس، والندوات، والملتقيات، والمؤتمرات، والمجالس...[٤٠].

وقد جمع الأستاذ محمد الصالح رمضان، ومحمد الصالح الصديق تفسير ابن باديس، وطبعاه سنة ١٩٦٢م، كما جمع الأستاذ الدكتور عمار طالبي - حفظه الله - أعمال الشيخ في كتابه الشهير (ابن باديس حياته وآثاره) في أربع مجلدات، وقام بتحقيقها خير قيام، وأعادت طبعه وزارة الشؤون الدينيّة سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، لا سيما تفسيره (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) مع بقية الآثار الأخرى[٤١].

ولولا احتفاظ طلبته بأمالي أستاذهم لضاع تفسيره للقرآن، كما ضاع تفسير الشيخ العربي التبسي، وقد ختم تفسير القرآن سنة ١٩٣٨م، وأقيم بمناسبة ختمه لتفسير القرآن احتفال مهيب بمدينة قسنطينة، حضرته الوفود من أصقاع الجزائر، وجاء ردة فعل على قانون ٨/ مارس /١٩٣٨، الذي يعدّ اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر[٤٢].

منهج ابن باديس في التفسير:

لابن باديس منهج خاص في التفسير، استخلصه من دراسته العميقة له على يد كبار علمائه، وحاول بمنهجه في التفسير أن يهدي الشعب الجزائري لمعرفة كتاب ربه، ودينه، والإقبال عليه، يدل على عمق تمرّسه بأساليب الأقدمين لتفسير القرآن الكريم، وعن أساس هذا المنهج قال:

«... وأذكر للثاني (النخلي والقيرواني) كلمة لا يقل أثرها في حياتي العلميّة عن أثر تلك الوصيّة في حياتي العمليّة، وذلك أنّي كنت متبرمًا بأساليب المفسّرين، وإدخالهم لتأويلاتهم الجدليّة، واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني بقيّة غشاوة من التقليد، واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم، والقلق، فقال لي: «اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقّدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط، ويبقى الصحيح، وتستريح...». فوالله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة في ذهني أبواب آفاق واسعة لا عهد له بها....»[٤٣].

كان ابن باديس يبدأ تفسيره بتعريف عام بالآية أو الآيات المراد تفسيرها، وعادة ما يختار الآية المناسبة للموقف الاجتماعي أو السياسي، أو للحدث العام أو الخاص في البلاد، ثم يتعرض للشرح اللغوي، والبياني، والبلاغي، ويبسطه بما يتناسب وذهن سامعيه، ثم يتعرض لسبب نزول الآية ويربطها بالأحداث الواقعيّة، ثم يتعرض لتفسير الأقدمين للآيات، ثم يربطها بوقائع التاريخ الإسلامي الزاهي أو المتعثر، ثم يصحح بها التصورات، والعقائد، والفهومات، ثم يقدم الخلاصة والعبر والحكم والفتاوي... وقد قُدمت العديد من الرسائل الجامعية في تفسيره، وفقهه، ودعوته، ومنهجه[٤٤].

وفاته:

توفي الإمام عبد الحميد بن بادس مساء يوم الثلاثاء ٨/ربيع١/١٣٥٩هـ الموافق ١٦/ أفريل / ١٩٤٠م، وقد حام حول وفاته الكثير من الشكوك، منها ما يُوعز سبب وفاته إلى خوف الإدارة الاستعمارية منه بعيد تصريحاته الثورية ضد فرنسا، التي كانت في وضع لا تحسد عليه بسبب تعرضها لهجوم الألمان بداية شهر أفريل ١٩٤٠م.

وأحب هنا أن أنقل خلاصة الآراء، والأقوال التي جمعها الأستاذ الدكتور عمار طالبي في وفاته، حيث قال: «وفي أوائل سنة ١٩٤٠م، وقبيل وفاته، كان قد صرّح في اجتماع خاص مقسمًا بالله فقال: «والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمّة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها»، وكان يرمي من وراء ثورته، وعمله إلى تحقيق الاستقلال.

فبمناسبة رجوع رئيس حزب الشعب الجزائري السيد (مصالي الحاج) من باريس، وإعلانه طلب الاستقلال التام سنة ١٩٣٦م، كانت جماعة من أنصار حركته جالسين معه فقال: «وهل يمكن لمن شرع في تشييد منزل أن يتركه بدون سقف، وما غايتنا إلاّ تحقيق الاستقلال»، وحينما حمي وطيس الحرب العالميّة الثانية اجتمع به جماعة من أنصار حركته ومريديه فقال: (عاهدوني)، فلما أعطي له العهد بالمصافحة قال: «إنّي سأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر عليها إيطاليا الحرب»، وروي عن تلميذ آخر من تلامذته: «أنّه كان يريد الخروج على فرنسا إلى جبال أوراس؛ ليعلنها ثورة عليها لو وجد رجالاً يساعدونه...»[٤٥].

وكتب يومًا عن الاستقلال فقال: «إنّ الاستقلال حق طبيعي لكل أمّة من أمم الدنيا، وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوّة، والعلم، والمنعة، والحضارة، ولسنا من الذين يدعون علم الغيب مع الله، ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد. فكلما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أنّها تزداد تقلبًا مع التاريخ، وليس من العسير، بل إنّه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي، وتتغير فيه السياسة الاستعمارية عامّة والفرنسية خاصّة...وتصبح البلاد الجزائرية مستقلة استقلالاً واسعًا، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر...»[٤٦].

مميزات شخصيته:

اجتمعت جملة من العوامل لتجعل من شخصية الشيخ عبد الحميد بن باديس شخصية ثريّة، قلّ أن يتكرر نظيرها في التاريخ الإسلامي، فهو عالم صلب، متمسك بعقيدة السلف إلى حد التشبع، كالشيخ محمد بن عبد الوهاب، جريء شجاع كالشيخ جمال الدين الأفغاني، مقدام كالشيخ محمد عبده، متمرس هصور كالشيخ محمد بن علي السنوسي الكبير، متواضع كعبد الله بن المبارك، متبقر متبحر كالشيخ أحمد ابن تيمية، ثائر كالأمير الشيخ عبد القادر الجزائري، خطيب مؤثر كالأحنف بن قيس، حكيم رصين قوّال، كحكيم بن حزام، حليم أنيّ كأشج عبد القيس، سياسي محنّك كمعاوية بن أبي سفيان... إنّه من مجددي إسلام هذه الأمّة التي كادت تندثر...

ولعل الكلمة التي قالها فيه صديقه، وحبيبه الشيخ (العربي التبسي) في إحياء ذكرى وفاته الثانية عشرة تبيّن لنا بصدق مكانته الحقيقية، إذ قال: «إنّ الرجال لا تُسجل أنسابهم، ولا صورهم، ولا أموالهم، في سجل الإنسانية وشرائعها، ورجالها، وإنما تُسجل عقائد الذين غرسوا عقائدهم في نفوس الناس، وإنّما تسجل أعمال الذين أخرجوا الناس من فوضى اجتماعيّة إلى نظام اجتماعي، توارثته الإنسانية بعدهم. إنما تسجل عبقرية أولئك الذين حاموا على الإنسانية حين امتهنت واعتدى عليها فراعنة العنصرية، وجبابرة القوّة الماديّة، وإنّما تسجل المبادئ التي تفيء إلى ظلها الإنسانية حين تطغى على الإنسانية الجوائح التي تجتاح الناس بسوط عذابها، ولهيب نيرانها.

والذكرى، إذا أقيمت لشخص له في عروق هذه الصالحات نسب، كانت اعترافًا لتلك الشخصية بأن لها في عنق القائمين بهذه الذكرى نعمًا ومننًا،

شكرها له بإقامة الذكريات، والحفلات هو أقل حقّ له عليهم، يؤدونه له.

وعبد الحميد بن باديس، رحمه الله، جدير بأن تقيم له الأمّة الجزائرية الإسلاميّة العربيّة الذكرى. وجدير بأن يُعدّ من أولئك الذين سجل لهم التاريخ جهودًا تؤهلهم للحاق بالشخصيات المعترف لها بمزاياها.

قدم عبد الحميد بن باديس لأمتنا في أرضنا الشيء الكثير، مما يعدّ أساسًا لهذه الحركة، وبذورًا لنواحيها المتعددة.

ظهر عبد الحميد بن باديس كما يظهر علماء الدين مدرسًا للعلوم الإسلاميّة بكتبها المتعارفة في الدراسات الإسلاميّة، وفي العلوم الدينيّة، واللسانيّة، والعقليّة، متبرعًا بدراساته، لا يسأل عليها أجرًا من أحد.

لم تمض على حركته تلك مدة تذكر حتى اشتُهر بعمله، وسرى ذكره في الوطن الجزائري، وأقبل عليه طلاب العلم من كل فج، ومن جميع قبائل البوادي، وحواضر الوطن.

كان الطلاب يتذوقون لذاذة العلم من دروسه بكيفيّة لا عهد لهم بها عند من يعرفونه من العلماء، واشتُهرت دروسه بأمرين:

١- متاعتها.

٢- كثرتها.

وهاتان الخاصيتان في دروسه جلبتا إلى حلقات دروسه كثرة من الطلاب فوق طاقة الشخص الواحد، ومعلوم أنّ طلاب العلوم الإسلاميّة في الجزائر هم من طبقات الشعب الفقيرة، التي لم تؤثر فيها غربة العربية بالجزائر في نظر الدولة الحاكمة.

باتت الحركة العلميّة التي يقوم بها ابن باديس في حاجة إلى أمرين:

١- علماء يعينون على تقديم الدروس الكافية للطلاب الكثيرين والمختلفي الدرجات العلميّة.

٢- مادة تقوم بحاجات هؤلاء الطلاب العاجزين عن التفرغ لطلب العلم بحكم كونهم من أبناء الطبقة الشعبيّة الفقيرة.

ومعلوم أيضًا أنّ الأوقاف الإسلامية المرصدة لطلاب العلم غصبتها الحكومة الفرنسية المحتلة فيما اغتصبت من دين الجزائريين ودنياهم، وفي هذا الطور خطا ابن باديس خطوتين جديدتين حيويتين للحركة العلميّة هما:

❖ **الأولى:** ضم علماء جدد إليه؛ ليشاركوه أو يعينوه على الحركة العلميّة في هذا الطور.

❖ **الثانية:** إحضار المال الكافي لينفق على التلاميذ كي يتفرغوا لطلب العلم.

هنا نقف، وهنا نكبر عبقرية ابن باديس وشجاعته الأدبية. اليوم يخرج ابن باديس - كفرد قائم بحركة فرديَّة - من حركته القديمة، إلى حركة جديدة. وهنا استحالت الحركة العلميّة المقتصرة النسبة في درس، وشيخ، وتلميذ، إلى حركة واسعة، عامّة، شاملة.

خرج الدرس من نطاق التلامذة إلى متسع

الشعب، وأخذت الثقافة تتسع إلى طبقات الشعب كلّه بوساطة المحاضرات والدروس، والمتنقل أهلها من بلد إلى بلد، ومناشير توزع في الوطن في مختلف النواحي الدينيّة، والاجتماعية.

ومن هذه المرحلة الجديدة تولدت حركة التعليم المدرسي على النمط العصري، كما تولدت بعد ذلك منها هذه الحركات الاجتماعية الشعبية القائمة اليوم.

وقبل أن أضع القلم من يدي أتوجه إلى الله أن يكافئ عبد الحميد بن باديس على ما قدّم للإسلام، والعروبة، والجزائر من جهود وخدمات، تعدّ أسسا محكّمة لكل ما جاء بعد ذلك من حركات ومنظمات.

ونحن الجزائريين نعترف بأنّنا عاجزون عن مكافأة عبد الحميد بن باديس عنا وعمن يأتي بعدنا من الأجيال. وأعترف لكم أيها القراء بأني لم أكتب عن الأطوار التي اجتازتها حركة عبد الحميد كلّها، وإنّ كلمتي هذه ما مسّت إلا الطور الأول من أطوار حياته المليء بجلائل الأعمال.

فليرحم الله الإمام عبد الحميد بن باديس. وليتغمده برحمته الواسعة(٤٧).

ولعل ما ختم به الأستاذ الدكتور عمار طالبي مقدمة كتابه آثار ابن باديس ما يعبر بحق عن قيمة ابن باديس الحقيقية، إذ جاء فيها قوله: «... فعبد الحميد بن باديس مفسر للقرآن تفسيرًا سلفيًّا، يراعي فيه مقتضيات العصر، معتمدًا على بيان القرآن للقرآن، وبيان السّنة له، وعلى أصول البيان العربي وسننه، والنفاذ إلى لغة العرب وآدابها، وقوانين النفس البشرية، وسنن المجتمع الإنساني، وتطور التاريخ والأمم، وهو محدث من الطراز العالي، لا يستشهد إلاّ بالأحاديث الصحيحة المسندة إلى الصحاح الستة...

والظاهرة الواضحة في الحياة العلميّة التي نهض بها هي: الناحية النقديّة المنهجيّة التي ترد الفروع لأصولها، والأصول لمستنداتها، فأذهب الغشاشة التي كانت سائدة على حقل العلوم الشرعيّة في الجزائر بعد سيطرة غلاة المتصوفة المبتدعين...

وهو كاتب ذو سلاسة وعذوبة وسهولة، وأسلوبه أسلوب سهل ممتنع، لا يستعمل السجع، ولا يتكلفه.. وهو شاعر يفيض الشعر من قلبه، وخطيب يُنسيك سحبانَ وقيسًا، لا يتلعثم ولا يتردد، يستولي على النفوس، ويملك العقول.

وهو فقيه مطلع على مدارك المذاهب، وبخاصّة مذهب الإمام مالك، جامع بين الأصول والفروع، وبين المآخذ الكليّة وجزئياتها، يفتي ويربط الحوادث بأحكامها، وهو مصلح ديني واجتماعي يحارب التقليد والبدع، ويدعو للنهضة والتجديد والحضارة،ويغرس الحب وأصول الأخلاق، التي هي جوهر المدنية.. وهو صحفي قدير يقضي ليله في إعداد المقالات، وقراءة الجرائد والمجلات العربية الآتية من جميع البلاد العربية والإسلاميّة، والأجنبية المكتوبة باللغة الفرنسية، ويعلّق عليها، ويرد، ويناقش، ويكتب في أصول السياسة الإسلاميّة.

وهو مؤرخ يحلل الحضارة، وينقد مقدمة ابن

خلدون، ويدرس آيات القرآن، وما تنطوي عليه من الدعوة إلى النظر في تجارب الأمم وتطورات الأحداث، وما تخضع له من سنن وقوانين، لا تبديل لها ولا تحويل.

وهو صوفي زاهد، لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم، متأثر بالغزالي، وكان يسمي كتابه (إحياء علوم الدين) بكتاب الفقه النفسي.. إنّه شخصيّة عجيبة، مجدد للنفوس البالية، وباعث للضمائر الخامدة والقلوب الهامدة، باث للعلم، محرك للعقول، مرجع الثقة بالنفس، زارع بذور الثورة، مشيع فكرة الحريّة، مبيّن المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها، فانكشفت به الغياهب الدكناء، وانجابت به الغيوم الكثيفة والضباب العاتم من سماء الجزائر...»[٤٨]. ■

فليرحم الله ابن باديس وليتغمده برحمته الواسعة

●●●

الحواشي

١. كان آخر ثورة شعبيّة دينيّة في الجزائر وأعنفها ثورة الشيخ محمد المقراني، ومحمد الحداد، سنة ١٨٧١-١٨٧٢م، ثم ثورة أولاد سيدي الشيخ المعروفة بثورة بوعمامة سنة ١٨٨٤-١٨٨٦م، انظر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:١٢، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر:١٢٧، ١٣٤، حزب الشعب الجزائري:٦٧، ٦٨، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية:١٧، ١٨بتصرف، الحركة الوطنية الجزائرية:٣/٧١.

٢. كان ابن بادس سليل أسرة المعز بن باديس الصنهاجية، وينتسب إلى جدّه الأعلى المعز بن باديس بن المنصور بن بلقين بن زيري بن مناد بن منقوش، أمير قبيلة صنهاجة التلية، ومؤسس دولة بني زيري الصنهاجية في بلاد المغرب الإسلامي، وقد حكمت هذه الأسرة ووجهت سياسة المغرب العربي الإسلامي في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة، وأشهرها (المعز لدين الله أبو الفتوح بلكين بن زيري ت ٣٧٣هـ)، الذي يرجع إليه الفضل في تطهير بلاد المغرب الإسلامي من بدع الباطنية والإسماعيلية... التي خلّفها الفاطميون العبيديون من ورائهم في بلاد إفريقية، واقرار مذهب أهل السنّة، وقد دامت ولايته من سنة ٣٦٢هـ إلى سنة ٣٧٣هـ، ولما سقطت دولة بني زيري على يد الموحدين في القرن السادس الهجري، ودمرت عاصمتهم (قلعة بن حمّاد)، بالقرب من مدينة مسيلة اليوم، سكنت أسرة ابن باديس قسنطينة، واشتغلت بالعلم والتجارة والقضاء، كما نبغ من هذه الأسرة شخصيات سياسية ودينيّة كثيرة، كان من المتأخرين منهم جدّه أبو العباس أحميدة بن باديس، وجدّه المكي بن باديس، قاضيا قسنطينة قبيل سقوطها بيد الاستعمار سنة ١٨٣٧م، كان أبوه عضوًا في البرلمان الجزائري الفرنسي، وأسرته لأمه عريقة، فقد كان جدّه لأمّه عضوا في البرلمان الجزائري الفرنسي. لمزيد من التوسع انظر:ابن باديس حياته وآثاره:١/٧٢-٧٣، الصراع بين السنّة والبدعة:٢/٢٢٩-٢٣١، ابن باديس رائد الإصلاح التربوي في الجزائر:١٠٣.

٣. نهضة الحركة الوطنية والدينيّة الجزائرية:٦٤.

٤. حمدان الونيسي ت ١٣٣١هـ - ١٩٢٠م:

من كبار علماء الجزائر، ومن روّاد الحركة الإصلاحيّة بها في مستهل القرن الرابع عشر للهجرة، العشرين للميلاد تتلمذ على يد الشيخ: عبد القادر المجاوي (ت ١٣٣٠هـ -١٩٢٠م)، وخرّج الكثير من الطلاب منهم ابن باديس، الذي يقر له بالفضل، وبالعلم وبالريادة وبتأثيره العميق فيه، هاجر إلى الحجاز احتجاجًا على قمع السلطات الاستعمارية، وأفتى بعدم جواز تجنيد المسلمين الجزائريين في الجيش الفرنسي، فحاول الاستعمار التأثير فيه ليبدل فتواه، ولكنّه أخفق، فضايق الشيخ، مما اضطره للهجرة إلى بلاد الله الحرام، واستقر بالمدينة المنوّرة، وظل مدرسًا للحديث النبوي بها إلى حين وفاته سنة ١٣٢٩هـ - ١٩٢٠م.

وقد قال عنه الأستاذ أحمد لطفي السيد لما أدّى فريضة الحج سنة ١٩٢٢م: «... أمّا نحن فقد كنا نغشى الوقت

بعد الوقت درس الأستاذ الكبير الشيخ حمدان الونيسي مدرس الحديث والبيان بالحرم النبوي الشريف..»

انظر: ابن باديس حياته وآثاره: ١/ ٧٤، الصراع بين السنة والبدع: ٢/ ٢٣١-٢٣٢. وانظر: مجلة الهلال المصريّة ع١٣١: ١٢٨ -١٢٩، ومعجم أعلام الجزائر: ٣٤٦، ونشأة أفريقيا الشماليّة، مجلة أفريقيا الشماليّة ع٤: ٤٣

٥. ابن باديس، حياته وآثاره: ١/ ٧٤ -٧٥.

٦. محمد النخلي القيرواني (ت١٣٤٢هـ -١٩٢٤م): من أكابر علماء الزيتونة في التفسير، والحديث، وعلم السند واللغة، تخرّج على يديه كبار علماء النهضة الإصلاحية بالجزائر أمثال الشيخ ابن باديس، والعربي التبسي، ومحمد مبارك الميلي، ومحمد الطيب باشا التبسي، ودفاتر تخرجهم الزيتونية ممهورة بتوقيعه، وإجازته وخطه.

٧. محمد الطاهر ابن عاشور (١٢٩٦ -١٣٩٧هـ/ ١٨٧٩ - ١٩٧٣م): من خريجي جامعة الزيتونة، ومن أكابر علمائها وأفاضلهم، تخرّج على يديه أكابر الحركة الإصلاحيّة الجزائرية في العصر الحديث، وتولّى منصب إدارة الزيتونة، وقاضي القضاة بتونس، ومفتي الديار. ترك العديد من المؤلفات أهمها: تفسيره الشهير (التحرير والتنوير)، الذي يعدّ عمدة تفاسير مالكيّة المغرب العربي.

٨. انظر: تراجم المؤلفين التونسيين.

٩. نشرت جريدة (المشير) التونسية في عددها الصادر يوم ٦ أوت ١٩١٢م اسم الطالب عبد الحميد بن باديس ضمن أسماء الطلبة الزيتونيين، الذين نالوا شهادة التطويع العالية من الجامعة الزيتونية، وكان ترتيبه الأول بين دفعته تلك، التي لم يتخرج فيها أي جزائري غيره. انظر: النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس: ٢١.

١٠. أفريقيا الشماليّة تسير: ٤٤.

١١. أنا: ٥، بتصرف.

١٢. المصدر نفسه.

١٣. الصراع بين السنة والبدعة: ٢/ ٢٣٤، ٢٣٥.

١٤. محمد بخيت المطيعي ت١٩٣٥م:

ولد بقرية المطايعة بمحافظة أسيوط، حفظ القرآن الكريم، ومبادئ العلوم العربيّة والدينيّة، ثم التحق بالأزهر سنة ١٢٨٢هـ، فدرس فيه على يد كبار مشايخه منهم الشيخ حسن الطويل، وجمال الدين الأفغاني، ونال شهادة العالمية سنة ١٢٩٢هـ، ثم تقلب في المناصب العلميّة والدينيّة إلى أن عين مفتيًا للديار المصرية في ٢١ ديسمبر ١٩١٤م. له مكتبة عظيمة بها قرابة ٨٠٠٠ مجلد، وكان صديقًا حميمًا للشيخ محمد عبده، توفي بالقاهرة سنة ١٩٣٥م.

انظر: في ذكرى رحيل الشيخ محمد المطيعي، مجلة الشهاب: مج١١/ ٦٠٦ -٦٠٧.

١٥. أبو الفضل الجيزاوي: من أكابر علماء مصر، ولي رئاسة الجامع الأزهر في العشرينات.

١٦. ابن باديس حياته وآثاره: ١/ ٨٠ -٨١، الصراع بين السنة والبدعة: ٢/ ٢٣٤ -٢٣٥.

١٧. ابن باديس: مج١٤/ ج٤/ ٢٨٨ -٢٩١.

١٨. سترد ترجمة عن هؤلاء لاحقًا إن شاء الله.

١٩. جريدة النجاح (١٩١٩/ ١٩٥٦م) الصادرة بقسنطينة برئاسة وتحرير عبد الحفيظ بن الهاشمي ومامي إسماعيل: أول صحيفة عربيّة تأسست بعد الحرب العالميّة، ظهرت يومية في أول أمرها، ثم تحولت إلى شبه أسبوعيّة، ثم إلى أسبوعيّة، وكانت على صلة بوكالة (هافاس) العالمية، وهي صحيفة إخبارية جامعة أدارها ورأس تحريرها (عبد الحفيظ بن الهاشمي)، ثم انضم إليه إسماعيل مامي الصحفي، الكاتب القسنطيني المعروف. لم يكن لها اتجاه سياسي واضح إلاّ الربح المادي، ولذا فقد سخرتها الإدارة الاستعمارية مدة لمحاربة الصف الإصلاحي. الصحف العربية الجزائرية: ٤٣. الصراع بين السنة والبدعة: ٢/ ٢٣٥ -٢٣٦

٢٠. جريدة المنتقد (١٣٤٣هـ / ١٩٢٥م) الصادرة بمدينة قسنطينة، برئاسة وتحرير الشيخ عبد الحميد بن باديس، وإدارة أحمد بو شمال: جريدة أسبوعية صادرة بمدينة قسنطينة، رأس إدارتها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وأحمد بوشمال، ورأس تحريرها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهي جريدة تمثل الخط الإصلاحي الاجتماعي، ودلّ عليها شعارها، فهي جريدة حرّة وطنيّة تعمل لسعادة الأمّة الجزائرية بمساعدة فرنسا الديمقراطية، وشعارها (الحق فوق كل واحد، والوطن قبل كل شيء)، وللهجتها الحادّة مع الاستعمار عطلت بعد أربعة أشهر من صدورها بعد أن صدر منها ثمانية عشر عددًا. صدر العدد الأول منها يوم ١١/ ذي الحجة/ ١٣٤٣هـ، الموافق لـ٢/ ٧/ ١٩٢٥م، وصدر العدد الأخير منها يوم ١٠/ ربيع

٢/١٣٤٤هـ الموافق لـ ١٩٢٥/١٠/٢٩م. الصحف العربية الجزائرية: ٥٣-٥٤، أرشيف قسنطينة أيضًا.

٢١. جريدة ومجلة الشهاب الأسبوعية ثم الشهريّة (١٩٢٥/١٩٣٩) الصادرة بقسنطينة تحت إدارة وتحرير الشيخ عبد الحميد بن باديس: خلفت جريدة المنتقد بعد أن عطلتها الإدارة الاستعمارية، حاملة خط المنتقد نفسه، وقد رأس تحريرها ابن باديس، وصدر العدد الأول منها يوم ١٠/ ذي الحجة /١٣٤٣هـ. الموافق ١٩٢٥/١١/١٢م، وكانت تصدر مرّة كل أسبوع وفي سنتها الرابعة تحوّلت إلى مجلة شهرية تؤرّخ للحركة الفكريّة والإصلاحيّة الجزائرية، تطورت شعاراتها بتطور مراحل الحركة الإصلاحية من (لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها) إلى (لنعول على أنفسنا ولنتكل على الله)، الصحف العربية الجزائرية: ٥٩.

٢٢. جريدة السنّة النبوية (١٣٥٠هـ/ ١٩٣٣م) الصادرة بقسنطينة مرّة واحدة في الأسبوع بإدارة الشيخ عبد الحميد بن باديس وتحريره: تعدّ أول جريدة تصدرها جمعية العلماء لتكون اللسان الناطق باسمها، وقد ظهر العدد الأول منها يوم ٨/ذي الحجة /١٣٥١هـ الموافق ١٩٣٣/٤/٣م، وكانت تصدر أسبوعيًا كل يوم اثنين تحت إشراف وإدارة الشيخ (عبد الحميد بن باديس)، ورئاسة تحرير كل من الشيخ (الطيب القبي)، والشيخ (محمد السعيد الزاهدي)، وجاءت لترد على صحف جمعية علماء السنّة (المعيار)، التي ظهرت بداية ١٩٣٢/١٢/١٦م، و(الإخلاص) التي ظهرت بداية ١٩٣٢/١٢/١٩م، وأوقفتها الإدارة الاستعمارية يوم ١٩٣٣/٧/١م، بعد أن صدر منها ثلاثة عشر عددًا. الصحف العربية الجزائرية:: ١٣٠.

٢٣. جريدة الشريعة (١٣٥١هـ/١٩٣٣م) الصادرة بقسنطينة تحت إشراف الشيخ عبد الحميد بن باديس مع قلمي التحرير الشيخ محمد الطيب العقبي، والشيخ محمد السعيد الزاهري، وصاحب الامتياز فيها الشيخ أحمد بوشمال:

صدر العدد الأول منها في ٢٤/ربيع أول/ ١٣٥٢هـ، الموافق ١٩٣٣/٧/١٧م، كانت امتدادا لجريدة السنّة المعطلة، ولم يصدر منها غير سبعة أعداد، حتى جاء قرار تعطيلها يوم ١٩٣٣/٨/٢٩م.

٢٤. جريدة الصراط السوي (١٣٥١هـ/١٩٣٣م-١٩٣٤م) بإدارة الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ أحمد بوشمال صاحب الامتياز: ظهر العدد الأول منها في ١٩٣٣/٩/١١م الموافق ٢١/ جمادى الأولى /١٣٥٢هـ)، كانت امتدادا لسابقتيها الشريعة والسنّة المعطلتين، وما عتمت أن صدر منها العدد السابع عشر حتى عطلتها الإدارة الاستعمارية في ١٩٣٤/٨/١م، لمواقفها ولخطها الإصلاحي المصر على نشر الفضيلة والعلم، ومحاربة الرذيلة والجهل. الصحف العربية الجزائرية: ١٨١.

٢٥. جريد البصائر (١٩٣٥-١٩٣٩) في سلسلتها الأولى بإدارة وتحرير الشيخ محمد الطيب العقبي، وصاحب الامتياز فيها الشيخ محمد خير الدين، ثم بإدارة ورئاسة وتحرير الشيخ مبارك الميلي بداية من سبتمبر١٩٣٧م. صدر العدد الأول منها يوم الاثنين ١٩٣٥/١٢/٢٧م، وتوقفت عن الصدور يوم ١٩٣٩/٨/٢٥م خشية أن تورطها الإدارة الاستعمارية المستعدّة للدخول في الحرب العالمية الثانية، كما توقفت الجمعية عن ممارسة أي نشاط خلال الحرب، وقد صدر منها مئة وثمانون عددا (١٨٠). الصحف العربية الجزائرية:١٩٠.

٢٦. جريدة البصائر (١٩٤٧-١٩٥٦) في سلسلتها الثانية بإدارة وامتياز الشيخ البشير الإبراهيمي مع رئاسة تحرير الشيخ أحمد توفيق المدني: ظهر العدد الأول منها يوم الجمعة ١٩٤٧/٧/٢٥م الموافق ٧/رمضان /١٣٦٦هـ، وتوقفت يوم ١٩٥٦/٤/٦م، ٢٥/ شعبان /١٣٧٥هـ، بعد أن صدر منها (٣٦١) عدد، وقد حصلت على العدد الذي يحمل رقم ٣٦١ هدية من المركز الثقافي الإسلامي ببسكرة

❖ سلسلة البصائر الثانية مركز أرشيف تبسة. مكتبة الشيخ العربي التبسي. تبسة.

٢٧. انظر مقالات ابن باديس في صحف الجمعية وبخاصّة في (البصائر والشهاب).

٢٨. ابن باديس حياته وآثاره:١٨/١، ٧١، بتصرف.

أول صيحة ارتفعت بالإصلاح في العهد الأخير. سجل مؤتمر العلماء المسلمين الجزائريين الخامس المنعقد بنادي الترقي بالجزائر أواخر شهر سبتمبر ١٩٣٥م.: ٤٠. انظر المذكرات: ٨٥/١ -٨٦.

وهذه المبادئ هي:

١- تكوين لجنة للتسيير والتنفيذ.

٢- الشروع فورًا في إنشاء المدارس الحرّة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلاميّة.

٣- الالتزام بإلقاء دروس الوعظ والإرشاد لعامة المسلمين في

المساجد الحرّة، والتجول في أنحاء الوطن لتبليغ الدعوة الإصلاحيّة لجميع الناس.

٤- الكتابة في الصحف والمجلات لتوعية طبقات الشعب.

٥- إنشاء النوادي العربية للاجتماعات وإلقاء الخطب والمحاضرات.

٦- إنشاء فرق الكشّافة الإسلامية للشباب في أنحاء البلاد كافة.

٧- العمل على إذكاء روح النضال في أوساط الشعب لتحريره من العبوديّة والظلم. وتوكل إلى كل شيخ بمدينته وأحوازها.

(❖) نادي الترقي بالجزائر العاصمة:

بدعوة من أعيان الجزائر أنشا علماء ومصلحو ومفكرو وأدباء الجزائر (نادي الترقي)، الذي افتتح رسميًّا يوم ١٨ جويليه١٩٢٧م، وقد افتتح الشيخ (عبد الحميد بن باديس) النادي بسلسلة من المحاضرات، وكانت محاضرته الأولى: (الاجتماع والنوادي عند العرب).

وقد أخذ النادي بعد ذلك يشهد أسبوعيًّا محاضرة عن الأوضاع الدينيّة، والثقافيّة، والأدبية، والفكريّة دون التطرق للأوضاع السياسية لاعتبارات عديدة، وقد كان نادي الترقي قبلة التقاء المثقفين الجزائريين، والعرب الزائرين. وقد حقق النادي جملة من الأهداف الإصلاحيّة، والتثقيفيّة، والفكريّة، والتاريخيّة للجزائريين ولثقافتهم المغيبة، وكان من أهم المكاسب التي ولدت في نادي الترقي هي:

١- تأسيس جمعية الفلاح الخيريّة.

٢- جمع وحدة النواب الجزائريين في المجالس الفرنسية.

٣- اجتماع مؤتمر طلاب شمال أفريقيا.

٤- تأسيس الجمعية الخيريّة الإسلامية الكبرى.

٥- مقاومة سياسة التجنيس والاندماج.

٦- مساعدة الكفاح الفلسطيني.

٧- تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

٨- مقاومة التبشير المسيحي، ومحاولة تكوين (الاتحاد الديني السماوي).

٩- جمعية الزكاة، وقد حاول النادي تأسيس مصرف إسلامي، ولكن الإدارة الاستعمارية عارضت ذلك. وظل النادي يضطلع بدوره إلى أن اندلعت الثورة التحريرية. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:١٠٥.

٢٩. تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم الثلاثاء ١٧ من ذي الحجة ١٩٣١م بنادي الترقي بالجزائر العاصمة، وبحضور أغلبية علماء القطر الجزائري.

❖ ينظر: الجلسة التمهيدية لجمعية العلماء،مجلة الشهاب: مج٧/ج٦: ٣٤١ - ٣٤٤.

وقد أسست جمعية العلماء العدد الكبير من النوادي الثقافيّة، والفكريّة، والأدبيّة، والفنيّة في أنحاء الجزائر حتى لتكاد كل قرية أو بلدة صغيرة تعتز بوجود ناد ثقافي تابع للجمعية. كما توسعت في إنشاء النوادي في فرنسا، حيث أسست قرابة عشرة نواد لأبناء الجزائريين المقيمين في فرنسا سنة ١٩٣٨م. كما لعب نادي تبسة التابع لجمعية العلماء دوره الريادي، والتثقيفي، بسبب وجود الشيخ العربي المستمر فيه، وقد أسس أهل تبسة ناديهم مجاورًا للثكنة العسكرية الفرنسية سنة ١٩٣٣م.

❖ انظر: مذكرات شاهد القرن:١٨٥ -٢٦٢.

❖ انظر: جريدة البصائر ع١٠٢، ع١٠٨، ع١١٧.

❖ ينظر الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين ١٩١٩-١٩٣٨م:١٣٥.

٣٠. انظر تعريفا موجزا بقانون الأهالي: (ألنديجينا): قانون الأهالي الزجري L'INDIGENAT CODE DE

١- تكلم بما لا يليق في فرنسا وحكومتها.

٢- رفض أو عدم تنفيذ أمر الحراسة حسبما تنص عليه الإدارة، أو التخلف عن مركز الحراسة، أو التهاون في الحراسة.

٣- الامتناع من إعطاء أعوان السلطة مقابل الثمن المعجل، وحسب التعريفة الإدارية التي يسنها المتصرف أو أعوانه وسائل النقل والمؤونة، والماء الصالح للشرب، والوقود، وذلك فيما إذا كان أعوان السلطة لهم إذن خاص بذلك، ويحملون رسائل تعرف بهم رئيس الدوار أو القبيلة في النواحي التي يعينها الوالي سنويًّا، وعلى رئيس الدائرة أو القبيلة أن يعرف سائر رجال الدوار أو القبيلة بالتعريفة الرسميّة، التي تشمل ثمن الأشياء التي يمكن أن تجري عليها السخرة.

٤- عدم تنفيذ الأوامر التي تصدر لتعيين الملكية أو لحفظها.

٥- السهو عن تقييد المواليد، والوفيات في دفتر الحالة المدنية، أو التأخر في ذلك، أو مخالفة الأمر الصادر في جعل اللقب العائلي.

٦- عدم احترام القرار الإداري في تقسيم الأرض المشاعة للفلاحة بعد أخذ رأي مجلس الجماعة في ذلك.

٧- التأخر عن دفع الضرائب أو الغرائم، وكل مال من أموال الدولة والبلدية.

٨- عدم الإجابة حالا بدون موجب شرعي على استدعاء مراقب أو موزع الضرائب المختلفة بمناسبة تقرير الضرائب.

٩- محاولة إخفاء أو المشاركة في محاولة إخفاء الحيوانات والأشياء؛ كيلا تدفع عليها الضرائب الدوليّة.

١٠- الاحتفاظ بحيوانات تائهة أكثر من أربع وعشرين ساعة بدون إعلام السلطة.

١١- إيواء أشخاص من غير الدائرة الممتزجة، إذا لم يكونوا حاملين رخصة السفر الخاصّة بدون إعلام رئيس الدوّار بذلك.

١٢- عدم تسجيل السلاح في ظرف خمسة عشر يومًا، سواء كان السلاح موروثًا أو وقع شراؤه برخصة رسميّة خاصّة.

١٣- السكنى في مكان منعزل خارج الدشرة أو الدوّار دون إذن خاص من المتصرف أو نائبه، أو السكنى بمكان تمنع السكنى فيه.

١٤- الخروج من تراب الدائرة التي يسكن فيها، والدخول في تراب دائرة أخرى إلا لمن كان محرزا جواز سفر، ويصلح جواز السفر لمدة عام واحد: فإن أساء الأهلي استعماله نزع منه، وأصبح لا يستطيع أن يغادر بأي حال من الأحوال المدينة أو القرية أو دوّار سكناه.

١٥- إذا حل بمدينة غير مدينته الأصليّة، واستقر بها على الأقل ٢٤ ساعة، وتغافل عن الذهاب لمركز السلطة، وتسجيل جواز سفره، وكلما حلّ بمركز وجب عليه تسجيل ذلك الجواز، فإذا استقر بالمدينة المسافر إليها سجله كذلك.

١٦- الخروج إلى السوق بدواب وماشية قصد بيعها دون التحصل من عضو أهلي من اللجنة البلدية على شهادة يتحصل عليها بدون ثمن تتضمن وصف ذلك واسم مالكه، وعلى العضو الأهلي أن يشعر المتصرف بذلك حالاً.

١٧- إذا حدث الشغب في السوق أو في محل عمومي، وكان شغبًا لا يكفي لعدّه جنحة.

١٨- إذا رفض أو تغافل عما طلب منه القيام به من عمل، أو خدمة، أو مشاركة في إغاثة عند وقوع حادث، أو نهب، أو شغب عام أو تنفيذ قرار عدلي.

١٩- القيام بزيارة ولي أو عمل وليمة له (زردة) في جماعة بدون إذن خاص أو إطلاق عيار ناري في حفلة عرس أو ختان أو غير ذلك بدون إذن خاص أيضًا.

٢٠- فتح أي محل ديني أو مدرسة للتعليم بدون إذن.

٢١- رفض الوقوف أمام كوميسار البوليس العدلي بعد الاتصال بالإذن الكتابي بذلك.

٢٢- التغافل أو رفض إرسال الصبيان إلى المدرسة الابتدائية إذا كانت المدرسة لا تبعد أكثر من ثلاث كيلومترات عن محل السكنى إلا لعذر معقول (وهذا لا ينفذ إلا في بلاد القبائل البربرية).

٢٣- عدم تنفيذ أي أمر صادر من السلطة الإدارية.

٢٤- مخالفة القرارات المتعلقة بنظام المياه والآبار، والأودية، والعيون، وقنوات السقي، زيادة على ما يمكن الحكم به على المعتدي من غرامة.

٢٥- قطع شجرة أو أشجار بدون إذن من المتصرف إلا في الحالة التي نص عليها قانون ٩ ديسمبر ١٨٨٥م.

٢٦- رفض إعطاء المعلومات اللازمة إلى أعوان السلطة الإدارية أو القضائية أثناء قيامهم بوظيفتهم، أو إعطائهم معلومات مخالفة للحقيقة.

٢٧- تحطيم أو تغيير أو تبديل العلامات الحجرية أو الترابية التي يضعها رجال السلطة في مختلف الجهات. ينظر كتاب الجزائر:٣٠٧-٣٠٨.

٣١. مظاهر المقاومة الجزائرية: ١٠٩- ١١٠بتصرف.

٣٢. ينظر مظاهر المقاومة الجزائرية: ٧٩- ٨٠بتصرف.

٣٣. غادر الشيخ البشير الإبراهيمي الجزائر يوم ٧ مارس ١٩٥٠م، ووصلها يوم ٢٣مارس ١٩٥٢م بتكليف من المجلس الإداري للجمعية لتعميق العلاقة بالمشرق العربي فيما له علاقة بنشاط الجمعية التربوي والإصلاحي.

٣٤. لمزيد من الاطلاع على هيكلة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وتنظيمها انظر: جريدة البصائر، السلسلة الثانية: ع٨/س٤/٧٢، ١٧٣.

٣٥. خلاصة المذكرة الإيضاحية التي قدّمها الشيخ البشير الإبراهيمي إلى أمانة جامعة الدول العربية، ووزارة المعارف المصريّة ولمشيخة الأزهر الشريف، عيون البصائر:٤/٢٤٨-٢٥٠ بتصرف.

٣٦. ينظر مجلة الشهاب عدد أفريل /١٩٣٦م: ٤.

٣٧. لمزيد من التوسع انظر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وغيرها مثل: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر.: ١٢٧، و١٣٤، حزب الشعب

الجزائري: ٦٧، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية: ١٧ - ١٨بتصرف، الحركة الوطنية الجزائرية: ٣/ ٧١.

٣٨. الديسطاما: كلمة فرنسية تعني العهد، أو الميثاق. وتتلخص في جملة من الإجراءات القانونية التوثيقية.

٣٩. عرضت فتوى الشيخ ابن باديس على لجنة الفتوى بجمعية العلماء فوافقت عليها، وتبنتها مقرة مضمونها مطلقًا.

راجع نص رسالة رئيس المتجنسين التونسيين بالجنسية الفرنسية في جريدة البصائر السلسلة الأولى/ ع١٠١/س٣/ ٥-٦، رسالة من متجنسي تونس، عن (جمعية المسلمين التونسيين) المتجنسين بالجنسية الفرنساوية الراغبين في الرجوع للجنسية التونسية. مدينة الكاف التونسية.

❖ توضيح إدارة تحرير ولجنة الفتوى بجريدة البصائر:

ما أكثر ما سُئلنا عن هذه المسألة العظيمة، وطلب منا الجواب عنها على صفحات البصائر، ومنهم حضرة رئيس المتجنسين بتونس (الأستاذ التركي)، وكاتبنا مرتين بكتابين مطولين؛ فأدينا الواجب الديني بهذه الكتابة، ونحن مع ذلك نحترم كل ذي رأي في رأيه، وكل ذي جنس في جنسه، ونقدّر لكل ذي قيمة قيمته، ونعلم أنّ في أبناء الجزائر ممن رفضوا جنسيتها، ولم يقصروا في خدمتها نادمين على ما فرطوا، وماكنا لهم ناسين.

٤٠. كذلك الشيخ الطيب العقبي، والعربي التبسي، ومبارك الميلي، والبشير الإبراهيمي، ومحمد خير الدين، وأبو يعلى سعيد الزواوي، وباعزيز بن عمر.. فكل نتاجاتهم مكتوبة في صحف الجمعية، عدا الشيخ أحمد توفيق المدني الذي ألّف كتابين، والشيخ موسى الأحمدي نويوات، ومحمد الصالح الصديق، وسليمان الصيد... على الرغم من كونهم من خريجي الزيتونة أو القرويين أو الأزهر...

٤١. قام بجمع أعمال الشيخ الإبراهيمي وتحقيقها ابنه أحمد طالب، وقام كاتب هذه الدراسة بجمع آثار الشيخ العربي بلقاسم التبسي، والأستاذ محمد زغيبة بجمع آثار الشيخ محمد أبو اليقظان، وثمة مشاريع أخرى من هذا القبيل لإحياء تراث رجال الجمعية.

٤٢. ينظرجريدة البصائر: السلسلة الأولى/س٣/ ١.

٤٣. مجلة الشهاب، مج١٤/ ج٤ /٢٨٨-٢٩١.

٤٤. ينظر مثلاً كتاب ابن باديس مفسرًا.

٤٥. ابن باديس حياته وآثاره: ١/٨٨-٩٠ بتصرف، نقلاً عن مجموعة من المصادر الحيّة الشفهية والمكتوبة والمعاصرة.

٤٦. كلمتنا صريحة، مجلة الشهاب، مج١٢/ج٣/١٤٥-١٤٦.

٤٧. ألقيت هذه الخطبة بمناسبة الذكرى الثانية عشرة لوفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس في قسنطينة بالمعهد الباديسي، ثم نشرت بعدها في جريدة البصائر السلسلة الثانية ع١٨٧/س٥/ ١.

٤٨. ابن باديس، حياته وآثاره: ١/ ٩٠-٩٥ بتصرف.

المصادر والمراجع

- **ابن باديس، حياته وآثاره**، للدكتور عمار طالبي، ط١، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٨م.
- **ابن باديس رائد الإصلاح التربوي في الجزائر**، للدكتور تركي رابح، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،١٩٦٩م.
- **ابن باديس مفسرًا**، لعبد الحميد سلوادي، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٠م.
- **الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية**، ليحيى بوعزيز، ط١، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ١٩٨٧م.
- **إفريقية الشمالية تسير**، لشارل أندريه جوليان، تر: محمد مزالي، والبشير سلامة، ط١، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٦م.
- **أول صيحة ارتفعت بالإصلاح في العهد الأخير**، لمحمد البشير الإبراهيمي، سجل مؤتمر جمعية العلماء الخامس، المطبعة الإسلامية الجزائرية، قسنطينة، ١٩٣٥م.
- **تراجم المؤلفين التونسيين**، لمحمد محفوظ، ط٢، الشركة التونسية للطباعة والنشر، تونس، ١٩٨٦م.
- **الجلسة التمهيديّة لجمعية العلماء**، لمحمد البشير الإبراهيم، مجلة الشهاب، مج ٧/ج٦/ ١٣٥٠، قسنطينة.
- **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، لأحمد الخطيب، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر،١٩٨١م.

- **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، لعبد الكريم أبو الصفصاف، ط١، مطبعة متحف الجهاد، الجزائر، ١٩٩٢م.
- **الحركة الوطنية الجزائرية**، لأبي القاسم سعد الله، ط١، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٠م.
- **حزب الشعب الجزائري**، للدكتور أحمد الخطيب، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م.
- **الصحف العربية الجزائرية**، للدكتور محمد ناصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت.
- **الصراع بين السنة والبدعة**، لأحمد حماني، ط١، دار البعث، قسنطينة، ١٩٨٤م.
- **في ذكرى رحيل الشيخ محمد نجيب المطيعي**، لعبد الحميد بن باديس، مجلة الشهاب، مج١١/ ج١١/١٣٥٤هـ.
- **قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**، للدكتور جمال قنان، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ١٩٩٤م.
- **كتاب الجزائر**، لأحمد توفيق المدني، ط١، دار الكتاب، البليدة - الجزائر، ١٩٦٣م.
- **مذكرات شاهد القرن**، لمالك بن نبي، ط٤، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤م.
- **نشأة أفريقية الشمالية**، لمحمد صالح رمضان، مجلة أفريقيا الشمالية، ع٤/س١/ماي ١٩٤٩م.
- **النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس**، ط١، المؤسسة التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٥م.
- **نهضة الحركة الوطنية والدينيَة الجزائرية**، لأندرييه نوشيه، المطبعة الباريسية، باريس.
- **الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية**، لعبد الحميد زوزو، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

منهجية البيروني ونظامه المعرفي[1]

د. أحمد فاضل يوسف
جامعة بر وناي - دار السلام

مقدمة(٢)

تقسم الأديان عند علماء المسلمين على قسمين: صحيحة وغير صحيحة، سماوية ودنيوية، موحى بها وغير موحى بها (إنسانية، أو طبيعية)، دين يؤمن بإله واحد، وأخرى على خلاف ذلك[٣]، حيث كان اجتهادهم في هذا التصنيف مبنيًا على نصوص مقتبسة من القرآن الكريم، أو السنة النبوية المطهرة، أو آراء من سبقهم من العلماء، وانصبت دراسة العلماء المسلمين في هذا الحقل من حقول المعرفة - دراسة علم الأديان - على الديانتين اليهودية والمسيحية، إضافة إلى مجموعة من الفرق والطوائف الدينية الإسلامية، وذلك لأسباب عديدة أهمها:

١- تركيز القرآن الكريم على ذكر تاريخ هاتين الديانتين وفلسفتهما.

٢- الفتوحات الإسلامية.

٣- وجود جاليات من أبناء الديانتين في دار الإسلام.

٤- ازدهار حركة الترجمة وغيرها في العصر العباسي،[٤].

وقد يندر أن نجد أحدًا من العلماء المسلمين السابقين يخالف هذا المنهج، وكذلك من المعاصرين الذين دَرَسوا كتب الفلسفة، أو تاريخ الأديان الموحى بها، بشكل علمي مقبول. وقد اهتم نخبة من علماء المسلمين المعاصرين بدراسة علم الأديان ووظيفته دراسة أكاديمية موضوعية، منهم محمد عبد الله الدراز، ومحمد أبو زهرة، وإسماعيل الفاروقي، وعرفان عبد الحميد عبد الفتاح، وطه الهاشمي، وغيرهم. وتشير هذه الدراسات إلى الطرق المنهجية المتعددة التي

استخدمت في دراسة هذا العلم ووظيفته في دراسة تأريخ الأديان.

أما دراسة وظيفة علم الأديان فتتركز، كما ذكرها طه الهاشمي في كتاب (تأريخ الأديان وفلسفتها)، على النظر في منشأ الأديان، وكيفية تطورها من وجهتين؛ الأولى: دراسة تاريخ الأديان، وهذا يتضمن البحث في تطور المعتقدات الدينية الإنسانية التي طرأت على البشر، وبضمنها معتقدات الشعوب البدائية المتوحشة، وطقوسها الدينية، إضافة إلى الأقوام المتمدنة، مشيرًا إلى المراحل التاريخية، التي مرت بها تلك الديانات، وكيفية تكاملها على ما هي عليه في الوقت الحاضر، مع التركيز على دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، ودراسة الحركات والفرق والطوائف الدينية. أمّا الثانية: فهي دراسة فلسفة الأديان، ويتم ذلك من خلال «البحث في العلاقات بين الأسس التي تستند إليها الأديان المختلفة»[٥]؛ أي الأساس والمفاهيم التي بنيت عليها معتقدات تلك الديانات القديمة منها والحديثة. لذلك تعتمد دراسة علم الأديان على حقلين مرتبطين كلاهما بالآخر، وهما؛ تأريخ الأديان وفلسفتها؛ فدراسة الديانة الهندية مثلا لا بد أن تتَبيّن من خلال تأريخها وفلسفتها، وكذلك إذا أردنا البحث في الديانة البوذية لا بد من النظر في عللها وأسباب وجودها من خلال عرض فلسفتها وتشريحها، وهكذا الحال أيضًا بالنسبة للبحث عن ظواهر المسيحية وطقوسها وتكاملها الحالي، فإن ذلك لا يتم إلا عبر الكشف عن مفهومها ودراسة تأريخها، حيث إنّ الغرض من دراسة تأريخ الأديان هو معرفتها. لهذا يبحث «تأريخ علم الأديان عن منشأ الأديان وتطوراتها، وأوجه الاختلاف أو الاتفاق فيما بينها»[٦].

من خلال هذه المقدّمة تنجلي أهمية دراسة علم الأديان، بوصفها حقلاً من حقول المعرفة، يتعرف فيه الباحث حضارات العالم وشعوبه المختلفة، قديما وحديثًا، وكيف أنّ الدين لا يزال وسيبقى يمثل ركنًا أساسيًا في بناء تلك المجتمعات والحضارات . ومن العلماء المسلمين الذين أبدعوا في دراستهم وإنتاجهم بهذا الميدان، وقدموا للأمة الإسلامية وللعالم أجمع نموذجًا حيًّا، اقتدى به غير المسلمين قبل أهله، العالم، المفكر، الباحث، الفيلسوف محمد بن أحمد، أبو ريحان البيروني.

ولعل اختيار موضوع «**النظام المعرفي عند البيروني في دراسته لعلم الأديان من خلال منهجيته في الديانة الهندية**» جاء نتيجة للتساؤلات الآتية: هل انطلق البيروني في إنجازاته وتصنيفاته في علم الأديان وبخاصّة الديانة الهنديّة من منهجيّة علميّة ونظام معرفي محدد؟ وما ملامح هذا النظام ؟ وكيف تعامل من خلاله مع التراث المعرفي الإسلامي، أو مع تراث الإغريق واليونان والهند؟ سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة بصورة عامّة وشاملة، موثّقة بمصادر عربيّة وأجنبيّة، وذلك من خلال عرض مبسّط لحياة البيروني ونشاطاته العلميّة، مع نبذة مختصرة عن طبيعة النظام المعرفي

للديانة الهندية، التي تعامل معها البيروني، وساعدت في تكوين منهجيّته العلميّة في دراسة الأديان. يضاف إلى ذلك تحليل النظام المعرفي وتوثيقه، الذي تعامل معه البيروني، ومنهجيّته العلميّة في دراسة للديانة الهنديّة . كما أفرزت هذه الدراسة بعض الاستنتاجات المتعلقة بموضوع البحث.

حياة البيروني ونشأته:

ولد البيروني في شهر ذي الحجة من عام ٣٦٢هجريّة، الموافق الشهر التاسع من عام٩٧٣ميلادية، في منطقة بيرون، إحدى ضواحي مدينة «كاث» الواقعة ضمن ولاية عاصمة خوارزم، التي تدعى حاليًا مدينة كيث التابعة لجمهورية أوزبكستان.

نشأ البيروني وسط عائلة مسلمة تنحدر من سلالة تاجيكية تتكلم اللغة الفارسية، حيث لم تردنا معلومات موثقة عن طفولته وشبابه سوى أنّه تتلمذ على يد العالم أبي نصر، منصور بن علي ابن عراق.

ويشير بعض العلماء الذين كتبوا عن حياة البيروني ونشأته إلى أنّه درس العلوم الإسلامية من خلال نظام المكاتب والمدارس، الذي كان شائعًا في عصره، فتعلم التفسير، والحديث، وفنون اللغة العربية وقواعدها، والفقه، والتاريخ الإسلامي. ولعل أهم حدث في حياة البيروني، الذي أوجد منه عالما في الأديان، وبخاصة الأديان الهنديّة، تعيينه بمنصب عالم فلكي ومنجّم خاص للسلطان محمود الغزنوي «من غزنة الواقعة جنوب مدينة كابول في أفغانستان وقريبة من حدود الهند». حيث رافق السلطان محمود في معظم حملاته العسكرية على الهند، حتى تمّ الاستيلاء عليها في بداية القرن الحادي عشر الميلادي؛ حيث أمضى البيروني ثلاثة عشر عامًا هناك (١٠١٧ -١٠٣٠م)، لم يحارب بشرًا، ولم يعتد على حرمة أحد من الهنود، بل عكف على دراسة لغة الكتاب المقدّس في الهندية، وعقائد الهند، ، ثم بدأ يبحث ويتحرى في الثقافة والفلسفة والعلوم الهندية؛ ليكون بذلك أول عالم مسلم قدّم إنتاجًا علميًّا عن حضارة الهند وثقافتها وديانتها، لم يسبق له مثيل في تاريخ الأمم والأديان . وبعد وفاة السلطان محمود عام ١٠٢٧م، خلفه ابنه السلطان مسعود، الذي أهدى له البيروني موسوعته في علم الفلك والرياضيات «القانون المسعودي»، الذي يتكون من ثلاثة مجلدات تتضمن حوالي خمسمئة وألف صفحة. وعلى الرغم من أنّ البيروني نشأ يتيم الأب، وفقيرًا، في أحضان أمه، إلاّ أنّ شخصيته العصاميّة ساعدت على صقل ملكته العلميّة، ومن ثمّ براعته في جلّ العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة . ولأنّ معظم كتابات البيروني التي خلّفها، كانت باللغة العربية أو ترجمت إليها، يعدّه الباحثون من مسلمين ومستشرقين واحدا من العلماء العرب، الذين سجل لهم التاريخ مكانًا مرموقًا في العلم والمعرفة. توفي البيروني يوم الاثنين في الثالث من رجب عام ٤٤٨ هجريّة، الموافق لليوم السادس عشر من الشهر التاسع من عام ٩٥٦ ميلاديّة،

وخلّف وراءه تراثًا علميًا في مجالات متعددة من العلوم والمعارف، تزدهر متاحف العالم ومكتباته بها؛ إذ لا يزال يكتب عنه المستشرقون والمسلمون.

نشاطاته العلمية:

في الحقيقة أنّ إنتاجات البيروني العلميّة في حقول المعرفة والعلوم المتنوعة، كالفلك والرياضيات والطب والجغرافية والتأريخ والأدب، قد سبقت بكثير ما أنتجه في علم الأديان. لذلك انعكست شخصيته العلميّة تمامًا فيما قدمه لخدمة العلم والإنسانيّة من مختلف العلوم والمعارف المتعددة. وقد شهد له بذلك علماء المسلمين والمستشرقين، فألفوا عنه ودرسوا ودرَّسوا كتاباته، حيث ترجمت انتاجاته الرئيسة إلى لغات عدّة من ذلك كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة)، أو ما يسمى بـ(كتاب الهند Al - Biruni's India) الذي حققه وترجمه إلى الإنجليزية المستشرق الألماني إدوارد س. سخاو (Edward C. Sachau)[٧]، وإنّ ما ترجمه البيروني من لغات أجنبية إلى العربية لخير دليل على مؤهلاته وملكته في علم اللغات، حيث ترجم من السنسكريتية (Sanskrit) (اللغة القديمة للكتاب المقدّس في الهندية) كتاب: باتنجل (Batanjal)، الذي يُعدّ المصدر الوحيد لكتاب المذهب اليوجي (Yoja)[٨]، عند معظم الهنود، وأصحابه يؤمنون بإله واحد أزلي، وهم يميلون إلى التزهد، ويعتقدون بعبادة عميقة جدًا خاصة بهم[٩].

لم تنحصر نشاطات البيروني العلميّة في النظر بمعتقدات الهنود وفلسفتهم الدينيّة، بل تعدّى ذلك إلى دراسات أرسطو، وأفلاطون، وبطليموس، وجالينوس، ونظرياتهم الفلسفية. ففي حقل النظام الفلسفي العام نجد أنّ البيروني قد وازن بين نظامين فلسفيين عظيمين، هما النظام الفلسفي في الهنديّة، والنظام الفلسفي عند الإغريق، وكان يهدف بذلك إلى تقريب وجهة نظر الفلسفة الهنديّة إلى القارئ المسلم بمقابلتها مع نظام فلسفي متعارف عليه عندهم، مثل النظام الفلسفي الإغريقي[١٠].

أمّا عن منهجية البيروني في (كتاب الهند)، فكانت تتركز على بنية هذا الكتاب، حيث نجد في تمهيد الكتاب ومقدمته معلومات وحقائق ثابتة عن الديانة الهندية، والتكوين العرقي في الهند، وأن حوالي (٤٨) من مجموع (٧٠) فصلاً تضمنت عرضًا شاملاً لإنجازات العلوم في الهندية من الحقول المتنوعة، مثل قواعد اللغة، والفلك، والتنجيم، والكون، وتاريخ الحضارات، والرياضيات .

أمّا ما بقي من فصول (٢٢ فصلاً) فتكاد تتركز على طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة حسبما يراها الهنود. ففي أول (١٢) فصلاً، وآخر (١٠) فصول، يتعرض البيروني مباشرةً إلى طبيعة الفلسفة والديانة الهندية، حيث يدور محور النقاش في الفصول الأولى حول عقيدة الهنود، مثل ماهية الإله، والخلق، والكون، والخلاص، وعبادة الأوثان، بينما تتركز الفصول الأخيرة على الطقوس الدينيّة، ومبدأ التعميد، ومراسم دفن

الموتى، والأضحيات والقرابين المفروضة، ونظام الأكل والصوم، والحج، ومراسيم الأعياد والأفراح الدينيّة.

وعن مؤلفاته الأخرى ذكر علي أحمد الشحات أنها وصلت إلى ١٨٠ كتابٍ، وذلك حسب موضوعاتها، وأماكن وجودها، وما نشر أو ترجم منها[١١]، حيث يمكن أن نجد مؤلفات البيروني العلميّة في لغات وأماكن متعددّة مثل الهند، وإيران، وروسيا، وتركستان، وأوزبكستان (التي بنيت فيها جامعة البيروني في طاشقند)، وتركيا، والعراق، إضافة إلى معظم دول أوربا الغربية، وأمريكا الشمالية. ولعل ما يخلد ذلك التراث العلمي المتميز إقامة العديد من المؤتمرات والندوات العلميّة العالميّة احتفاءً بذكرى البيروني، وإنتاجاته في حقول المعرفة، من بينها ندوة كلكتا في الهند عام ١٩٥١م، التي نظمتها الجمعية الإيرانية، والمؤتمر العالمي الذي نظمته وزارة التربية في جمهورية الباكستان بالتعاون مع اليونسكو عام ١٩٧٣، حيث قُدِّم فيه ٧٤ بحثًا عن البيروني، إضافة إلى ندوة المركز الإيراني في جامعة كولومبيا في نيويورك عام ١٩٧٦[١٢]. وجميع هذه الندوات تمّ توثيقها وتحقيقها وإخراجها على شكل مصادر علميّة أكاديمية، يمكن للباحث الاطلاع عليها ومراجعاتها بسهولة.

النظام المعرفي في الديانة الهندية:

قبل البدء بالبحث في طبيعة النظام المعرفي في الديانة الهندية يستلزم إعطاء تعريف مختصر عن النظام المعرفي الإسلامي. يعدّ هذا النظام ظاهرة تاريخية ممتدة، صاحبت العقل المسلم منذ زوال الوحي، وهو «قائم ومدرك ومستوعب، يحدد مصادر المعرفة وعلاقاتها، وأوزانها النسبية، ومراتبها، وكل أبعادها، ويقيم بناءً منسجمًا بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقائدية المتنوعة من ناحية أخرى»[١٣].

أمّا النظام المعرفي في الديانة الهندية فهو مبني على إمكان معرفة «الحقيقة المطلقة» بوصفها مركز كل شيء، لذلك نجد الهنود ومنذ آلاف السنين، يتساءلون عن ماهية «المطلق»، وماذا يعني، وكيف يُعرف؟ وما علاقته «بالحقيقة» و«المعرفة»؟ أنشودة من الكتاب المقدس تدعى «رك فيدا» (Rig Veda) تؤكد في جزئها العاشر (١٠٠٠ سنة قبل الميلاد) ما يأتي:

من هو في الحقيقة يعرف؟ ومن هو الذي يدّعي(المعرفة)؟ ومتى ظهرت؟ ومتى حدث هذا الخلق؟ ... الذي ينظر إليها نظرة دنيا من أقصى الجنة، هو الذي يعرف فقط، أو ربما هو لا يعرف. (رك فيدا ٦-٧، ١٠/١٢٩)[١٤].

إنّ الفلاسفة الهنود قدّموا مقترحات وتجارب عديدة لمفاهيم متنوعة، تدور حول ماهية «الحقيقة المطلقة»، بدأت من آلهة قبائل الآريين (Aryans) القديمة، التي استوطنت في شمال الهند، إلى المفهوم الحديث للإله أو الآلهة في الديانة الهندية المعاصرة، كذلك من القوة التي

تتمثل في طقوس النار إلى النظام الكوني الداخلي، ومن برهمان (Brahman) «الحقيقة المطلقة»، والمصدر السماوي، وجوهر الكون المذكور في تعاليم أبانشادز (Upanishads)[15] إلى شكتي (Shakti)، التي تمثل الطاقة السماوية للإله الأنثى، وهي زوجة خاصة للإله شيفا (Shiva)، حيث من خلال ممارسة بعض التخيلات والطقوس الروحيّة بنماذج جنسية يمكن الوصول إلى الخلاص والتحرير[16]. ويؤكد المستشرق ثيودور م. لدوج (M.Ludoig Theodore) بقوله: «من خلال نظرتنا السريعة لهذا التراث المعرفي عند الهنود، الذي تكون خلال آلاف السنين، علينا أن نركّز على ثلاثة أجوبة رئيسة تتعلق بالسؤال عن ماهيّة «المطلق المقدس» وهي برهمان (Brahman)، والدرما (Dharma)[17]، والإله (God) أو الآلهة (Gods)»[18].

من هنا نستنتج أنّ النظام المعرفي في الديانة الهندية قائم على طريقة التفكير في «الأبانشادز»، الذي يعدّ الجزء الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة الهندية، حيث تنجلي المعرفة لهؤلاء الأشخاص فقط، الذين تعلقوا بها روحيًّا وأدوا تعاليمها. والحقيقة المفترضة «لطريق المعرفة» The Way of Knowledge، كما يفهمه الهنود، هو الإيمان بأنّ سوء البشرية وتعاستها سببهما الجهل، أو خلل عقلي متأصل في تعاسة الإنسان وانحطاطه[19]. وهذا ما اتفقت عليه جميع الأنظمة الفلسفية في الديانة الهندية المتفردة في هذه الخاصيّة.

النظام المعرفي لدى البيروني ومنهجيته:

أما النظام المعرفي، الذي انطلق منه البيروني في دراسته للهنديّة، فإنّه بني على نماذج وأطر فلسفية، اختلفت في مصادرها ومدلولاتها، حيث نجد أنّ أساس هذا النظام مبنيّ على جوهر العقيدة الإسلاميّة، وهو التوحيد. إضافة إلى ذلك جعل البيروني من مهارته في العلوم الطبيعية من فلك ورياضيات وهندسة وغيرها ما يضفي على هذا النظام مدلولاً آخر، مكّن البيروني من التعامل مع الديانة الهنديّة على أساس ومنطق ليس فلسفيًّا فقط، بل علمي وتجريبي[20]، حيث، على سبيل المثال، كان يستخدم الرموز الرياضية في مسألة تعدد الآلهة لدى الهنود، وكذلك أفراد المجتمع الهندي إلى طبقتين متباينتين في مفهوم الإله وتعدد الآلهة، وهم الخاصّة، والعامّة، المثقفون وغيرهم.

أمّا المدلول الآخر الذي ساعد البيروني في بناء نظامه المعرفي، الذي ساعده في دراسة الهنديّة، فهو اطّلاعه الواسع على حضارات الإغريق واليونان وفلسفاتهم، إضافة إلى الديانتين اليهودية والمسيحيّة، التي كان لعلماء المسلمين الدور الفعال لدراستها والنظر في مصادرها، وبخاصة في المفهوم الكلّي للكون والإنسان والحياة. كذلك يمكن القول إنّ البيئة الاجتماعية والجغرافية، التي نشأ فيها البيروني وتثقف، كانت الأساس في تكوين شخصيته العلميّة، وتطلعاته التي أهلته للانطلاق من نظام معرفي نموذجي، ساعده على السير برفقة السلطان محمود الغزنوي في أثناء غزواته إلى الهند، التي استمرت حتى عام

١٠٢٤م، حيث أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند[٢١].

لذلك يمكن أن نستنتج أنّه كان للبيروني نظام معرفي محدد قبل دخوله إلى الهند، مكّنه من التعامل والبحث بدقّة في عقائد الديانة الهنديّة وفلسفاتها، ومتمكنًا بمهارات عالية في المناظرات مع رجالها. وهذا يدل على أنّ النظام المعرفي الذي انطلق منه البيروني كان دقيقًا وواضحًا، تسوده الموضوعية والتركيز المباشر، وبخاصة في المنهجيّة العلميّة، التي اتبعها في البحث عن مصادر المعرفة بالديانة الهندية. وعن خصائص هذه المنهجيّة يستطرد المستشرق (سخاو) فيقول:

«لقد تناول (البيروني) موضوعه بعقل دربته الدراسات الرياضية والفلسفية: دراسات أرسطو، وأفلاطون، وبطليموس، وجالينوس. وكان يفحص كل موضوع بالروح النقديّة للعصر الحاضر (أي وقتنا الحاضر)، وبطريقة نال بها إعجاب العلماء الحديثين. لم يكن البيروني فريسة للخرافات، ولقد تفانى في الموضوع الذي يدرسه كل التفاني، ولم يترك جهدًا ولا وقتًا إلا بذله في سبيل دراسته، وتحقيق القضايا التي كان بصددها. ولم يمنعه إسلامه من تقرير الفلاسفة البوذيين واستحسان الكثير من نظرياتهم.... وقد بلغ من إنصافه وعدم تحيزه، ذلك الإنصاف الذي عدّه كثير من المسلمين مغالاة، إنّ القارئ يتلو صفحات كثيرة من (كتاب الهند) فلا يلاحظ أنّ الكاتب مسلم»[٢٢].

وعن تحديد عناصر النظام المعرفي عند البيروني يمكن أن تستخرج من خلال منهجيّته العلميّة، التي تبدو واضحة ودقيقة في جميع ما كتبه عن مختلف العلوم، حيث يمكن أن تفسّر عن طريق محاولة البيروني التوصل إلى وحدة الأشكال المختلفة من المعارف والموجودات، تحت مبدأ عقيدة التوحيد. أمّا عن وجهة نظره في كيفية الحصول على المعرفة والطرق المؤدّية إليها فهو ما يدور في نظامه الفلسفي من أفكار ومنهجيّة علميّة، تشير إلى أنّ للمعرفة الخاصة نشاطًا وحيويةً تنعكس في اعتقاده، وتتطور من أشكال معيّنة من المعارف، التي تستمد فعاليتها في الوقت نفسه من المعرفة الأساسيّة المرتبطة بالوحي. لم يتخلَّ البيروني مطلقًا عن هذه الخاصيّة من المعرفة، التي دائمًا ما يجدها في الكتب المقدّسة، وهي تقدم نظامًا محددًا لجميع العلوم الإنسانية المتغيّرة والمتطورة تبعًا للزمان والمكان. من هنا يقف البيروني كنموذج للمفكّر، الذي حاول أن يجمع، من خلال رؤيته العقليّة أشكالاً متعدّدة من المعارف والعلوم مبتدئًا بالعلوم الطبيعيّة، ومنتهيًا بالدين والفلسفة، وهذا الذي أهّله ليكون أول عالم عاش في زمن تقليدي، يخضِع مجموعة من فروع العلوم ويُطوّرها دون أن يكون عبدًا لها، أو يسقط تحت تأثيراتها الهدَّامة، كما نرى في وقتنا الحاضر.

لذلك تميزت طريقة البيروني العلميّة ومنهجه المعرفي، وبخاصة ما أنتجه عن علم الأديان وعرضه معتقدات الديانة الهندية وفلسفتها

وجوهرها، بعقيلة علميّة نادرة المثال، واسعة الاطلاع، شاملة المعرفة، قادرة على الاستقراء والاستنتاج، تتمثل بصفات علق عليها صلاح الدين عبد اللطيف الناهي في كتابه: (الخوالد من آراء أبي الريحان البيروني في أسباب التمدن والمنهج الموازن واستعراض الثقافات)، وقال إنها: «جرت على منهج في البحث من التزام العدل والموضوعيّة والاقتصار على الوصف، والاقتصاد في النقد، ومنه تلك المقايسة والموازنة بين فروع المعرفة والثقافة، فقد جعل هذا النهج من البيروني رائدًا من رواد فن الموازنة بين اللغات والعقائد والعوائل الشرعية»[٢٣]. ويضيف صلاح الدين الناهي على منهج البيروني في «المقايسة» بين الثقافات والحضارات المتعددة فيقول: «فمن موازناته (البيروني) العالية (في البحث والدقّة) بين حضارة الهند وثقافتها وبين ما كان عليه اليونان قبل النصرانيّة من حضارة وثقافة، إشارة إلى الشبه الكبير بين الهند واليونان في تلك العصور، وإلى تفرّد اليونان على الهنود بالفلاسفة الذين «نقّحوا الأصول»[٢٤].

استخدم البيروني طريقة «المقايسة»[٢٥] نفسها في دراسته لنظام الطبقات الاجتماعية في الهند وإيران، مشيرًا إلى المصدر القرآني في سورة الحجرات، حيث يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[٢٦]، كذلك لمفهوم تعدّد الآلهة عند الهنود واليونانيين قياسًا على مفهوم الإله الواحد لدى اليهود والنصارى والتوحيد عند المسلمين، وذلك باستخدام منهجيّة معرفيّة مميزة بدقتها وأصالتها وعدالتها. وعن طريقة أدائها يؤكد البيروني ذلك بقوله في مفهوم الإله: «... فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله، لتعريف المقاربة بينهم ... ولم أذكر من كلامهم كلام غيرهم، إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى؛ لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد»[٢٧]. ويضيف قائلاً: «إن اليونانيين أيام الجاهلية قبل ظهور النصرانيّة كانوا على مثل ما (كانت) عليه (الديانة) في الهند من العقيدة، خاصّهم في النظر قريب من خاصّهم (البراهمانيون)، وعامّهم في عبادة الأصنام كعامّهم (طبقة المنبوذين)، ولهذا استشهد من كلام بعض على بعض (في الإيمان والعقيدة)، بسبب الاتفاق وتقارب الأمرين، لا التصحيح، فإنّ ما عدا الحق (الإسلام) زائغ، والكفر ملة واحدة، من أجل الانحراف عنه»[٢٨].

ويحدثنا البيروني عن مقايسته في عقائد الديانة الهندية عن موضوع تناسخ الأرواح فيقول: «كما أنّ الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهود، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية..»[٢٩].

ويبدو أنّ طريقة «المقايسة» التي اتبعها البيروني في دراسته للثقافات والحضارات، وبخاصّة الهندية منها، واضحة، وقريبة الفهم لدى العقل السليم . وكيف يتم ذلك والبيروني ليس من أصل

هندي، ولا من تربية ثقافية أو دينيّة تميل إلى الهند، ولم يكمل دراسته في أيّ حقل من حقول المعرفة بما يتعلق بالديانة الهندية؟ بعد أن أتقن البيروني تعلّمه للغة السنسكريتية، اللغة التي بنيت عليها حضارة الهند الدينيّة والثقافيّة القديمة، استخدم البيروني طريقتين متوازيتين للوصول إلى معارفه العلميّة عن ديانة الهنود، وهي الطريقة النظرية، واعتمد بها على دراسة الكتب المقدسة الهندية وتفاسيرها من قبل رجال الدين في الهند وتحليلها، إضافة إلى ما كتب عن الأساطير والخرافات والمؤسسات الدينيّة، التي يقوم عليها المجتمع الهندي. أما الطريقة الثانية، فهي الطريقة العمليّة أو الميدانيّة، التي قدم من خلالها البيروني تحليلاً كاملاً لجوهر الديانة الهنديّة، وحقيقتها، التي لم يسبقه أحد فيها، سواء من علماء الهنود أو من غيرهم من مسلمين أو غير مسلمين، في الماضي والحاضر، ويصوّر البيروني موقفه وشعوره بمنهجية في هذه الطريقة فيقول:

«إني كنت أقف من منهجيتهم مقام التلميذ؛ لعجمتي فيما بينهم، وقصوري عما هم فيه من مواصفاتهم، فلما اهتديت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل، وأشير إلى شيء من البراهين، وألوّح لهم بالطرق الحقيقية في الحسابات، فانثالوا عليّ متعجبين، وعلى الاستفادة متهافتين، يسألون عما شاهدته من الهند، حتى أخذت عنه، وأنا أريهم مقدارهم، وأترفع عن جنبتهم، مستنكفًا، فكادوا ينسبونني إلى السحر، ولم يصفوني عن أكابرهم بلغتهم إلا بالبحر...»[٣٠].

في الحقيقة إنّ مثل هذا الموقف من علماء الأمة الإسلامية في ذلك العصر، وبخاصة في ميدان دراسة علم الأديان، يذكّرنا بشخصيات إسلامية معاصرة، انفردت في حقل النظام المعرفي بالتزامها الطريقتين النظريّة والعمليّة في منهجيّة البحث العلمي، أمثال إسماعيل الفاروقي، الذي كتب الكثير في النصرانية واليهودية مقايسة بالإسلام. والبحث في نظامه المعرفي، وما قدّمه في الأديان، يحتاج إلى دراسات مستقلة، ليس من الإنصاف والحكمة عرضها على هذه الورقة[٣١].

وربما يتساءل أحد عن هويّة هؤلاء العلماء المسلمين، الذين توغلوا في دراسة الأديان والعقائد للأقوام والحضارات غير الإسلامية وهيمنتها على سائر الأديان، وعقائد البشر الأخرى؟ أو هي واجب تعبدي يهدف لاكتساب معرفة دنيويّة تخدم الأمة الإسلامية، وتضفي على تراثها علمًا من علوم المعرفة، وذلك من خلال دراسة الأديان وفلسفتها خارجة عن الدين الإسلامي أو قياسًا عليه؟ وهل يمكن توقع وجود مؤثرات خارجيّة مكتسبة من الأديان الخاضعة للدراسة والبحث على شخصية الباحث المسلم وهويته سواء كان ذلك في ثقافته العامّة أو شخصيته، أو عقيدته الإسلامية؟ يقدّم البيروني، من خلال منهجه المعرفي نموذجًا عمّا كتبه في الديانة الهندية، فيقول: «والموجود عندنا من كتب المقالات (عن الديانة الهندية)، وما عمل في الآراء والديانات (الهنديّة)، لا يشتمل إلا على مثله،... ومن عرف حقيقة الحال كان قصارى أمره أن

يجعلها من الأسمار والأساطير، يسمع لها تعليلا بها والتذاذًا، لا تصديقًا لها واعتقادًا[٣٢]. غير أن مثل هذا النظام المعرفي، الذي استخدمه البيروني في دراسته الموضوعيّة للهنديّة، وجوهر فلسفتها وعقيدتها، لا يمنعه من التصريح والجهر بالتباين بين الهنود والمسلمين. فمن ذلك يقول: «إنهم يباينوننا (نحن المسلمين) بالديانة مباينة كلية، لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء مما عندنا»[٣٣].

وهكذا نجد أن البيروني، وفي أماكن متعدّدة من (كتاب الهند)، يستخدم تضمينات قرآنية بلغة عربية فصيحة على سبيل المقايسة بين الهندية والإسلام؛ لإسناد مسألة معينة، ويؤكد ذلك صلاح الدين المنجد بقوله: «ويدل على تمكنه من اللغة (العربيّة) عن طريق حفظ القرآن الكريم، واستشهاده دائمًا بآياته، فكأنما وضعت الآيات أمامه، فهو يختار منها للاستشهاد ما يوافق المطلوب»[٣٤]. فعند تعليقه على مذهب (اليوجا سوتراس) (Yoga - Sutratas)، في الفصل السادس من (كتاب الهند)، نراه يستشهد بالنص القرآني في سورة الكهف (الآية ٨٣)، حيث يقول تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾**، كما فسّر الصوفيون. كذلك في نهاية الفصل نفسه نرى البيروني يستخدم نصًّا قرآنيًّا آخر في سورة البقرة (الآية ٦٨)، حيث يقول تعالى: **﴿قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون﴾**، وفق المفهوم الصوفي أيضًا، وذلك لتقريب مفهوم قوى ما وراء الطبيعة (Supernatural Power) في الهندية، وعلاقتها بالإنسان، بما يقايسها بالعلاقة بين الفرد وربّه في الإسلام[٣٥]، وهذا بدوره يوضح وجهة نظر المفاهيم الدينيّة في الهندية لدى علماء المسلمين، وبخاصة في مفهوم العقيدة والإيمان والعبادات . من هنا يتساءل بروس ب. لورنس (Bruce B. Lawrence)، في بحث قدّمه عن طريقة الموازنة، التي استخدمها البيروني في دراسته للثقافة الهندية والنظام المنهجي الذي اتبعه، فيقول إنّ «الإرادة والإصرار للبحث في «الواحد» (إله) بين «مجموعة» (آلهة) هي التي جعلت البيروني المكتشف الأول في تشكيل طريقة منهجيّة لدراسة الأديان، مهما كانت مصاعب اللغة لفهم النص، أو معوقات قد تبدو من خلال التزامه بعقيدته الإسلامية»[٣٦].

ومن هنا نجد البيروني يستخدم هذه الطريقة المنهجيّة للمقايسة بين علوم الوحي والتراث الإسلامي، وبين معظم العلوم الطبيعيّة، والاجتماعيّة، والإنسانيّة، التي تناولها في دراسته كالفلك، والرياضيّات، وتأريخ الحضارات، والجغرافية، والإنسان، والفلسفة، وأديان العالم جميعًا، سماوية كانت أو وضعيّة، تتصدرها موسوعته عن أديان الهند، ومعتقداتهم. وبهذه الطريقة المنهجيّة يكون البيروني أول عالم مسلم بتاريخ الأمة يستخرج نظامًا معرفيًّا خاصًّا لدراسة علم الأديان، مركّزًا بذلك على انتاجاته عن الديانة الهندية. لقد كان كل ذلك من أجل «البحث

الشخصي للوصول إلى الحقيقة (Truth)»، كما يقول بروس ب. لورنس[٢٧].

الاستنتاجات:

مما تقدّم يتبين لنا بعض الاستنتاجات، التي يمكن أن تساعد الباحث في دراسة علم الأديان، وذلك من خلال ما قدَّمه البيروني من نظام معرفي، ومنهجيّة علميّة أصيلة في دراسته للديانة الهندية، نوجزها بما يأتي:

١- استخدام منهج «المقايسة» بدلا من «المقارنة» في علم الأديان مع التأكد من الالتزام بالحياد والموضوعيّة والأمانة في اختيار موضوع البحث، إضافة إلى تجنّب الميول الشخصيّة العاطفيّة، التي يمكن أن تكون عائقًا في أصالة نتائج البحث المتوقعة ونوعها.

٢- بعد توفير مستلزمات البحث وإتقان المهارات المتطلبة لذلك يفترض أن يُؤمَّن نوعٌ من الحرية الأكاديمية للباحث للغوص في دراسته، يمكن أن تسمى بـ «الحصانة العلميّة»، وبخاصة فيما يتعلق بالنقد البنّاء الموضوعي للأديان.

٣- اعتماد طريقتين في منهجية البحث عن الأديان، كما هو منهج البيروني في نظامه المعرفي عن الديانة الهنديّة؛ هما طريقة نظرية، تعتمد على مراجعة المعلومات الواردة في المصادر الرئيسة المكتوبة عن تلك الديانة، وتدقيقها وتحليلها، مثل الكتاب المقدّس، والشرائع الدينيّة إن كانت موجودة. أما الطريقة الثانية، فهي تجريبيّة، عمليّة، ميدانيّة، يتم من خلالها تعرّف نشاطات المؤسسات الدينيّة عن طريق المشاهدة والملاحظة المباشرة، وتطبيق التعاليم المقدّسة من عبادات وشعائر وطقوس واحتفالات، إضافة إلى مقابلات قادة رجال الدين وعلمائه الشخصية. وهاتان الطريقتان متلازمتان، حيث لا يمكن فصل واحدة عن الأخرى، وبخاصّة إذا أردنا معرفة حقائق دين من الأديان، وجوهره.

٤- يفترض للباحث في الأديان أن يتّسم بمهارات الوضوح والتمرس على طريقة المناظرة في الحديث والنقاش، وبخاصّة عندما يكون الحوار حول مسألة معيّنة مع كبار مفكري الديانة، التي يفترض دراستها، وعلمائها، آخذا باهتمامه المكان والزمان، والهيئة التي يتم فيها الحوار.

٥- اعتمد البيروني في طريقته الميدانيّة، لاستسقاء المعلومات، على طبقة المثقفين من رجال الديانة الهنديّة، وهم «البراهما» (Barahmas) و«الكشترايا (Kshatriyas)، على الرغم من أنّ عددهم محدود جدًّا قياسًا بالملايين - غير المثقفين - من الهنود، الذين ينتمون إلى الطبقة السفلى، أو ال(Sudras) من مجموع الطبقات الأربع، أو الألوان (Varnas)، التي يتكون منها المجتمع الهندي. وأكّد أن طبقة المثقفين يؤمنون بالإله

الواحد، الذي يدعى «أسوارا»(Iswara) خلافًا لغيرهم الذين يؤمنون بتعدّد الإله[٣٨].

٦- التزام البيروني بالصبر والاتزان والخلق الحسن والموضوعيّة عند دراسته عقائد الهنود، وتعامله برفق مع أصحاب الخرافات، وغير المتعلمين، والسذج منهم، حيث كان يتمتّع بثقة وشخصيّة ذات ثقافة ومهارات عالية جدًّا.

٧- يعد البيروني نموذجًا للعالم المسلم الذي حافظ على هويّته الإسلاميّة، وأبدع في دراسته لعقائد الهند، ويؤكد محمد أسلم ذلك بقوله:

«.... فالبيروني بصفته عالمًا مسلمًا أخرج هذا الكتاب (كتاب الهند) حول الهنود، الذين هم ليسوا من «أهل الكتاب»، ولكن هم كفار، وثنيون، وعبدة أصنام، ذوو تقاليد لا يستسيغها، وأصحاب نمط في الحياة غير مقبول له، ونشاطاتهم اليومية تبدو له كأنها معاكسة تمامًا لما هو معتاد عليه. ولكن البيروني كان محبًّا للمعرفة وبطلاً للحق، وأينما كتب عن الهنود كانت مشاعر الحق والدقّة هي التي تسيره، وليست مشاعر الحب والكره»[٣٩].

وختامًا يتضح لنا جليًّا أنّ ما قدّمه البيروني في نظامه المعرفي عن الديانة الهندية ما هو إلاّ حقائق ووثائق، بنيت على إطار محدّد من ثالوعي والإدراك المباشر من العلوم الطبيعيّة، والاجتماعيّة، والإنسانيّة، والدينيّة، وليس افتراضات كامنة تعتريها العواطف الشخصيّة، كما نجده اليوم بين بعض من طلاب الدراسات الإسلامية وأساتذتها. ■

●●●

الحواشي

١- أوليات هذا البحث «النظام المعرفي عند البيروني في دراسته لعلم الأديان من خلال منهجيته في الديانة الهنديّة». قدّمت في ندوة إسلاميّة المعرفة، عمّان - الأردن، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.

٢- تمت ترجمة النصوص من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية من قبل الكاتب.

٣- ينظر الملل والنحل: ١/١٠، وينظر الفصل في الملل والأهواء والنحل:١/٩٥.

4- studing the "Other" : Challenges and Prospects of Muslim Scholarship on World Religion. "Studies in Contemporary pp.39-42.

٥- تاريخ الأديان وفلسفتها :١٧.

٦- تاريخ الأديان وفلسفتها:١٨، وينظر بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان:١٠١-١٠٤.

7- Alberunis India. Vol.1 & II pp. 408 & 431 respevtively

٨- المذهب اليوجي (Yoja)، تمارين رياضية يؤديّها الهنود بشكل منتظم وفق تعاليم دينيّة، تتمثل بالالتزام والخشوع التام في أدائها.

٩- أبو الريحان البيروني: حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلميّة: ٢١٥.

10- "Al- Biruni as Philosopher. "In, Al- Biruni: Commemorative Volume, "Early Muslim Scholarship - Mohammed Said(ed.)p. 401;in Religionswissenschaft: a Case Study of the Works and Contributions of Abu Rayhan Muhammad Ibn Ahmad Al- Biruni" PhD Thesis submitted to the International Instatute of Islamic Thought and Civilization

١١ أبو الريحان البيروني، حياته، مؤلفاته :٢٣٣.

12- Al- Biruni: Commemorative Volume. pp.291:. Al-Biruni: Commemorative Volume. pp. 827: Ethan. Biruni Symposium. PP. 65

١٣ مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، نحو نظام معرفي إسلامي:٦٥.

14- The Sacred Paths. Understannding the religions of the WorldP.270.

١٥ ومعناها اللغوي «الجلوس قرب المعلم»، وهي مجموعة من التعاليم السريّة، تتعلق بالنفس والحقيقة المطلقة، حيث تكون الجزء الأخير من الكتاب المقدس في الهند الفيدا (Vedas).

١٦ للنظر في عقائد الديانة الهندية، ينظر:مقارنة الأديان:٤؛ أديان الهند الكبرى :٦٥ -٧٣.

١٧ وهي الواجبات الدينية أو القانون الأخلاقي في الهندية، ويستخدم هذا المصطلح أيضًا ليشير إلى الفكر الديني والواجبات الدينيّة في الديانة الهندية.

18- The Sacred Paths: Understanding the Religions of the World. p.27.

19- A history of the Worldís Religions. p102.

20- "A Socio - Cultural, Religious Analysis of Al - Biruniís Contributions Towards the Study of Science, Mathematics and Philosophy. Study " In M.A. (Ken) Clements and Leong Yong Pak (eds.) Cultural and Language Aspects of Science, Mathematics, and Technical Education. p.20.

26- "Some Classical Muslim Views of the Indian Caste System", in the Muslim World. Vile. Lxxxv, No. 102, January, pp.14-15.

٢١- أبو الريحان البيروني، حياته، مؤلفاته :٧٠.

٢٢- البيروني : الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي:١١.

٢٣- الخوالد من آراء أبي الريحان البيروني:١٨.

٢٤- المصدر السابق: ١٨.

٢٥- استخدام مصطلح «المقايسة» بدلاً من «المقارنة» في دراسة الأديان تم استنتاجه من خلال هذا البحث، حيث يشير المفهوم إلى المعيار والميزان والمنهج والطريقة، التي يمكن للباحث من خلالها دراسة الأديان بصورة دقيقة ومنضبطة وعادلة، حيث إنّ «القياس» في اللغة يطلق على ما يقابل السماع، وفي المنطق «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها قول آخر»، و«القياسي» ما يجري على القياس، و«المقياس» الآلة التي تستخدم لقياس مقادير الأشياء. لذلك يشير مصطلح «المقايسة» في هذه الورقة إلى تبني منهج الموضوعية والتزام الحياديّة في دراستنا للأديان، وكما هو نموذج بدأه البيروني في دراسته للديانة الهندية خلافًا للمقارنة . أما مصطلح «المقارنة» فينطلق لغويًا على مقابلة الشيء بالشيء أو معارضته به . وعن طريق «المقارنة» في حقل دراسة علم الأديان، كان المصطلح أول ما استخدم أكاديميًا في أوربا الغربية على يد العالم الألماني ماكس مولر (Max Muller) عام ١٨٧٣، كذلك من خلال تأسيس أول قسم لـ«مقارنة الأديان» في العاصمة السويسرية آنذاك جنيف عام ١٨٧٣، وفي هولندا عام ١٨٧٧، وفي فرنسا عام ١٨٨٦، وفي ألمانيا عام ١٩١٠ و ١٩١٢، حيث إنّ طبيعة هذه الأقسام كانت تبحث في خلفية وماهيّة «العهد القديم» و«العهد الجديد» والفلسفة اللاهوتية اليهودية - المسيحية، التي تسود المجتمع الغربي. ومن الممكن لطريقة «المقارنة» أن تؤدي بالباحث إلى الميل الشخصي والمفاضلة، وعدم التوازن في موضوع البحث ومنهجيته. وهذا ما نجده اليوم في كثير من كتب الأديان، وبخاصّة الكتب المقررة أكاديميًا في المؤسسات التعليمية بأوربا وأمريكا الشمالية. لذلك طريقة «المقارنة» التي استخدمها البيروني في منهجيته العلميّة لدراسة الديانة الهندية يمكن أن تكون الأساس العام في تشكيلة نظامه المعرفي، حيث يمكن أن تساعد الطالب في حقل دراسة الأديان، وذلك باستخدام منهج «المقايسة» بدلاً من «المقارنة».

26- "Some Classical Muslim Views of the Indian Caste System", in the Muslim World. Vile. Lxxxv, No. 102, January, pp.14-15.

٢٧- الخوالد من آراء أبي الريحان البيروني: ٤٦.

٢٨- البيروني : الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي:٢٤.

٢٩- الخوالد من آراء أبي الريحان البيروني: ١٨، وأنظر أيضًا مقارنة الأديان:٤، أديان الهند الكبرى:٦٥ -٦٩.

٣٠ عبد الحليم محمود، وعثمان عبد المنعم يوسف:٢٣.

٣١- من بين هذه الكتب Ethic.. and Islam and Other Faiths.

٣٢ البيروني : الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي:١٦ -١٧.

٣٣ المصدر السابق:٢٠.

٣٤- البيروني واللغة العربية، في :

Al- Biruni: Commemorative Voume, Hakim Mohammed Said(ed.)P. 780.

35- "Alberuniís India". p. 135-36.

36- "Alberuniís Approach to the Comparative Study of Indian Culture. P 35.

37- "Alberuniís Approach to the Comparative Study of Indian Culture", P.31.

38- Alberuniís India. P.31.

39- "Al- Biruniís Methodology in India", p.329.

المصادر والمراجع

١- أبو الريحان البيروني: حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية، لعلي أحمد الشحات، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

٢- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، لمحمد عبد الله الدراز، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣- البيروني : الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، لعبد الحليم محمود، ورفيقه، المكتبة العصريّة، بيروت، د.ت.

٤- تاريخ الأديان وفلسفتها، لطه الهاشمي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣م.

٥- مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، لنصر محمد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان ، ٢٠٠٠م.

٦- مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، لأحمد شلبي، ط١٠، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.

٧- الملل والنحل، للشهرستاني، تح. عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت، د.ت.

°المصادر والمراجع

1- Ahmad F. Yousif. studing the "Other": Challenges and Prospects of Muslim Scholarship on World Religion. "Studies in Contemporary Islam.(U.S.A.) Vol. 2, No. 1 (Spring 2000).

2- Al- Biruni: Commemorative Volume. (Calcutta: Iran Society, 1851) Hakims Mohammed Said (ed.). Al- Biruni: Commemorative Volume. (Pakistan: Ministry of Education, 1973). than Yarshater (ed) .Biruni Sympsiin. (New York: Columbia University, Iran Center, 1976).

3- Bruce B. Lawrence. "Alberunifs Approach to the Comparative Study of Indian Culture", in Alberuni Symposium. Ehsan Yarshater (ed).

4- Seyyed Hossein Nasr. " Al- Biruni as Philospher. " In, Al-Biruni: Commemorative Voume, Hakim Jamar Oniah Kamaru Zaman. " Early Muslim Scholarship - أنظر أيضًا -Mohammed Said(ed.)p. 401;in Religionswissenchaft: a Case Study of the Works and Contributions of Abu Rayhan Muhammad Ibu Ahmad Al- Biruni" PhD Thesis submitted the International Instate of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) (Kuala Lumpur, 1996).

5- David S. Noss and Johan B. Noss. A history of the Worldís Religions. (4th ed)(Macmillan Publishing Company, 1990).

6- Theodore M. Ludwig. The Sacred Pathe. Understantanding the religions of the World. (New York: (Macmillan Publishing Company, 1989).

جامع حسّان بالرباط

تخطيطه وعمارته وتأثيراته الفنيّة في عمائر الغرب الإسلامي

د. صالح يوسف بن قربة
جامعة الجزائر - الجزائر

يمثل ظهور الموحدين طفرة تاريخية فريدة في تاريخ الغرب الإسلامي عامة وحضارته، والمغرب الأقصى بصفة خاصّة.

فقد ساعد ظهورهم في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، على توحيد البلاد أول مرّة تحت راية دولة واحدة سياسيًا ومذهبيًا واقتصاديًا وثقافيًا وفنيًا، ولم يشهد المغرب الإسلامي مثيلاً لها منذ الفتوح العربية الإسلامية له. ولا شك أنّه، في ظل الموحدين، تكوّنت للمغرب شخصيته الحضاريّة وإبداعاته المتميّزة في مجالات الحياة الفكريّة، والعلميّة، والفنيّة، وخلال قرن ونيف (٥٢٤-٦٦٨هـ) (١١٢٩-١٢٦٩م) من الزمن، تمكّنوا من خلق (إنشاء) طراز معماري وفنّي جديد ذي خصائص وسمات فريدة، تجلّت بوضوح فيما خلّفوه من عمائر وفنون وصنائع وغيرها، لا تزال ماثلة للعيان، تحكي مسيرة هذا التاريخ العمراني والفنّي، الذي ترك بصماته في تاريخ الحركة العمرانية وتطوّرها في عصر الدول الثلاث المعروفة، التي تقاسمت حكم بلاد المغرب من بعدهم.

ومن الروائع الفنيّة، والمعماريّة التي شيدها خلفاء الدولة الموحدية، والتي لا تزال محط أنظار العلماء والمتخصصين في حقل الآثار المغربية الإسلامية، جامع حسّان بالرباط، الذي يمثل مع مئذنته ذروة ما وصل إليه الفكر العمراني على عهد الموحدين تخطيطًا، وبناء، وعمارة، وزخرفة، على الرغم من زوال جلّ مظاهره المعماريّة وعناصره الزخرفيّة، هذا الأثر الديني الخالد، الذي سنُسلّط عليه الأضواء ؛ لأهميته التاريخية والحضاريّة.

١- تاريخ البناء[١]:

على الرغم مما قيل بخصوص هذا المعلم الأثري، الذي لا تزال بقاياه ماثلة للعيان، إلا أنّ تاريخ بنائه لا يزال مشكلة، يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتمحيص، بسبب تباين آراء المؤرخين والباحثين المهتمين بفنون الغرب الإسلامي، وعمارته، يقول ابن أبي زرع في (روض القرطاس)، في معرض كلامه عن معركة الأرك، وأخبار يعقوب المنصور الموحدي[٢]: «... لما جاز إلى الأندلس لغزوة الأرك المذكورة أمر ببناء قصبة مراكش، وبناء جامع المكرم الذي بازاء القصبة وصومعته، وبناء منار الجامع الكتبيين، وبناءها مع القصبة وصومعته، وبناء جامع حسان ومناره ....».

ويستشف من كلام هذا المؤرخ أنّ تاريخ بناء جامع حسّان بالرباط ومئذنته قد وقع عند خروج الخليفة إلى الأندلس؛ لغزوة الأرك، التي بدأها بخروجه من مدينة مراكش في شهر جمادى الأولى من سنة ٥٩١هـ/١١٩٤م.

ونشير بهذا الصدد إلى أنّ كلَّ من أرخوا للخليفة يعقوب المنصور، ونسبوا إليه بناء مدينة الرباط وجامع حسان ومئذنته، قد اعتمدوا النص السابق، لاسيما بعد أن أضاف ابن أبي زرع قوله بانتهاء أشغال البناء، ومشاهدة المنصور لها بعد عودته من الغزوة المذكورة «... وارتحل إلى العدوة، فوصل إلى مراكش في شعبان سنة أربع وتسعين وخمسمائة (أي ٥٩٤هـ)، فوجد كل ما أمر به من البناء قد تم، مثل القصبة والقصور والصوامع»[٣].

كما ذكر ابن أبي زرع في حوادث سنة ٥٩٣هـ: «... وفي سنة ثلاث وتسعين بني رباط الفتح، وتم سوره، وركبت أبوابه، وفيها بني جامع حسّان ومناره...»[٤].

وأما مؤرخ الدولة الموحديّة، عبد الواحد المراكشي، الذي كتب سنة ٦٢١هـ/١٢٢٤م، فله رأي آخر في الموضوع، حيث يقول[٥]: «ثم شرع - يعني يعقوب المنصور - في بنيان المدينة العظمى، التي على ساحل البحر والنهر من العُدوة التي تلي مراكش. وكان أبو يعقوب - رحمه الله - هو الذي اختطها ورسم حدودها وابتدأ في بنيانها، فعاقه الموت المحتوم عن إتمامها، فشرع أبو يوسف.. في بنيانها إلى أن تم سورها، وبنى فيها مسجدًا عظيمًا كبير المساحة واسع الفناء جدًّا، لا أعلم في مساجد المغرب أكبر منه، وعمل له مئذنة في نهاية العُلُوّ على هيئة منار الإسكندرية، يصعد فيه بغير درج، تصعد الدواب بالطين والآجر والجص وجميع ما يحتاج إليه إلى أعلاها، ولم يتم هذا المسجد إلى اليوم؛ لأنّ العمل ارتفع عنه بموت أبي يوسف، ولم يعمل فيه محمد، ولا يوسف شيئًا... فلم يزل العمل فيها، وفي مسجدها المذكور طول مدة ولايته إلى سنة ٥٩٤هـ، وسار هو حتى نزل مراكش».

يتبين من نص المراكشي المعاصر أنّ العمل في بناء المدينة ومسجدها الجامع قد استمر طوال حياة يعقوب المنصور، ومنذ ولايته سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م.

ومهما يكن من أمر اختلاف الآراء حول تاريخ تشييد هذا المعلم الديني الكبير، فمما لا شك فيه

أنّ المورّخَين يتفقان على الخطوط العريضة، والمدّة الزمنية التي تم فيها إنشاء هذا الجامع، ومئذنته الرائعة.

يعدّ جامع حسَّان من أكبر المساجد في الإسلام بعد جامع سامراء[٦] بالعراق، بلغت مساحته (١٨٣×١٤٠ متر)، وقد أراد الخليفة أن يخلّد انتصاره بمعركة الأرك، ويكتب عنها بلغة العمران والبناء، فكان هذا الصرح العظيم معبرًا عن هذا الاتجاه نحو العظمة. وجامع حسان ينطوي على خصائص، ومظاهر فريدة في التخطيط والعمارة، جعلت منه لغزًا حيّر العلماء والأثريين، على الرغم من الحفائر والأبحاث التي أنجزت حول هذا الأثر المعماري الخالد، الذي لا تزال آثاره قائمة حتى اليوم.

٢- تخطيط المسجد: [شكل رقم ١].

أقيم المسجد فوق مساحة خالية، حققت ذوق مهندسي الموحدين في تحقيق فكرة التناظر والتقابل في البناء، ومن هذا المنطلق، نلاحظ أنّ تخطيط جامع حسّان يختلف عن تخطيط المساجد الإسلامية الجامعة المعروفة بشكل عام. فنجد بيت الصلاة فيه يتكوّن من قسمين أو جزئين رئيسين. جزء أمامي يشمل ٢١ بلاطة عموديّة على جدار القبلة، البلاطة الوسطى، وكذا البلاطتان المتطرفتان منها أكثر اتساعًا من بقية البلاطات الأخرى.

يخترق هذه البلاطات عرضًا سبعة أساكيب موازية لجدار القبلة، ثم يتعقد التخطيط بعد ذلك تعقيدًا شديدًا، فالبلاطات الإحدى عشرة الوسطى تمتد جنوبًا على أحد عشر أسكوبًا، يكتنف البلاطات من الناحيتين الشرقية والغربية صحنان مستطيلا الشكل، وإلى الشرق وإلى الغرب من هذين الصحنين نجد بلاطتين تمتدان بطول البلاطات الأخرى.

أما الجزء الثاني من مخطط الجامع، فيشتمل على ثلاثة أساكيب ممتدة بعرض الجامع كلّه، بجوار جدار القبلة(شكل ١).

والملاحظ أنّ الأعمدة في الأساكيب الثلاثة والبلاطتين المتطرفتين في بيت الصلاة تزيد في الارتفاع عن أعمدة البلاطات الأخرى في بقية أجزاء المسجد[٧] (الشكلان ٣-٤).

أما بالنسبة لأسقف الجامع فقد رفعت على الأعمدة بدل الدعائم، كما هو معروف في نظام تسقيف بعض المساجد السابقة، وهذه الأعمدة ليست رخامية قديمة، توحي بالأناقة والجمال، وإنما هي أعمدة ضخمة مكوّنة من حلقات دائرية متراكبة بعضها فوق بعض، تحمل عقودًا سميكة الآجر منخفضة بدون طيش داخل بيت الصلاة.

ومن الظواهر المعمارية الغريبة اللافتة للنظر، في تخطيط هذا المسجد أو جامع القرن[٨]، ظاهرة بناء الأسقف في الأروقة الداخلية للبناء، حيث أقيمت مباشرة فوق الأعمدة الضخمة دون عقود[٩] (شكل رقم ٢) أكثر ارتفاعًا من جميع الأعمدة الموجودة داخل المنبر نفسه.

وليس في إمكاننا الآن تعليل هذه الظاهرة

بسبب حالة الخراب التي أصيب بها هذا المعلم في الوقت الحاضر[10].

والدارس لهذا الأثر المعماري تستوقفه أيضًا ظاهرة أخرى، لا تقل أهمية عن الظواهر السابقة، هي اختفاء منظر الرواق، الذي يحيط بالبناء على غرار ما هو موجود في جامع القصبة بمراكش، الذي يرجع إلى العصر نفسه.

والإشكال المطروح الآن، بالنسبة لهذه المسائل، يكمن في صعوبة تصوّر تخطيط المسجد الأول، مع خصائصه المعمارية النهائيّة، في غياب الأدلة التاريخية والأثريّة (الشكلان ١-٢).

والملاحظة نفسها يمكن طرحها بالنسبة لتصميم رواق القبلة أو تخطيطه بالحال التي هو عليها؛ إذ لا يسمح بإقامة قباب في بيت الصلاة.

ومن غير شك يطرح نظام تسقيف بيت الصلاة، وفق هذا الأسلوب الجديد، عدة تساؤلات عن الغرض المعماري الذي كان يرمي إلى تحقيقه مهندس الخليفة، ولماذا عدل عن تطبيق نظام التسقيف المألوف في مساجد الموحدين؟.

وهذه التساؤلات، تدفعنا إلى القول إن اختفاء تلك القباب في عصر القباب نفسه بمساجد الموحدين الجامعة كان نتيجة لخلفيات لا نزال نجهلها، وستظل لغزًا غامضًا ومعقدًا للغاية في غياب المعطيات والقرائن الماديّة.

٣- صحون الجامع: (شكل ١-٢)

يحيط به من كل جانب شرقًا وغربًا صحن مستطيل الشكل، وصحن عن الحد الجنوبي للجامع.

وهنا لا بد من القول إنّ ظاهرة تعدّد الصحون المضاعفة ترجع إلى عصر الموحدين، وأنها تعد سمة بارزة، اقتصرت على مساجدهم في نهاية القرن السادس الهجري، وحتى اليوم لا نزال نجهل تمامًا الغرض من تعدّد هذه الصحون داخل المسجد الواحد، لعلها ظاهرة فنيّة، تضاف إلى بقية الظواهر الأخرى، التي ميّزت هذا العصر، في كثير من المجالات، بل هي إحدى هذه المبتكرات. ومما يزيد في غرابة هذه الظواهر حقًّا أن تظهر وتتبلور في جامع كبير لم يتم بناؤه، ولا ندري السبب الذي جعل خلفاء يعقوب المنصور يعزفون عن إكمال بناء هذه المؤسسة العظيمة، وهكذا فإنّه على الرغم من الحفائر التي قام بها[11] (Dieulafoy)، وزوجته، والأبحاث والمخططات التي افترضاها، إلاّ أنّها لم تعط جديدًا في الموضوع، كما أنّ المخطط الذي افترضه (Nesiere) لم يضف شيئًا ذا بال يستحق الإشادة والثناء، ولم يحل المشكلة، بل زادها تعقيدًا، إضافة إلى أنّ تخطيط جامع حسّان، وطريقة بنائه، وكذا مكوناته المعمارية، كلّها أمور لا تزال تحتاج إلى مزيد من الدراسة التحليلية المقارنة من جهة، والبحث الأثري الميداني من جهة ثانية.

وهكذا إضافة إلى الأخطاء التي وقع فيها كل من (Dieulafoy) و(Nesiere) يمكن أن نضيف إليها حال الدمار التي يعاني منها الجامع، فهي لا تدل على غير إشارات أو علامات عن موقع الأروقة، وبيت الصلاة، والصحون الداخلية، وآثار خزانات واسعة، كانت تشغل مساحة كبيرة من الصحن، ورواق مرتفع عند الحد الجنوبي للجامع، ثم بيت

للصلاة قائم على بوائك بوسط الجامع[١٢]؛ أي مصلّى مُحاط بجدران ذات عقود من جميع نواحيه، وهذه الحال تعد من التقاليد الغربيّة التي أوجدها مهندس الخليفة يعقوب المنصور[١٣].

وبذلك شذ هذا الجامع عن القاعدة المألوفة، متجاوزًا حدود التقاليد المعمارية (لوحة١-٢-٣) وشكل (1).

ومن بين الإشكالات، التي تصادف الباحثين في دراسة هذا الأثر، مشكلة انحراف القبلة، التي لم يعد إمكان تعليلها اليوم صعبًا، ومن المحتمل جدّا أن هذا الانحراف قد نتج عن اقتداء مبكر بتحديد القبلة في الأندلس، حيث تعوّد الشاميون هناك على تحديد اتجاه القبلة جنوبًا تبعًا لاتجاهها في الشام، دون التنبه إلى أن موقع المغرب والأندلس يحدد اتجاه القبلة إلى الجنوب الشرقي، ويبدو أن هذا الوضع قد استمر في المغرب نزولاً على حكم العرف دون الحقيقة الجغرافية[١٤].

وعلى الرغم من أهمية عمارة هذا المسجد الجامع، الذي لم يبق من مظاهر عمرانه سوى أسواره العالية الضخمة، وبعض أعمدته الرخاميّة الضخمة أيضًا[١٥]، إلا أن مئذنته المربّعة، التي تعد حلقة في سلسلة مآذن المنصور بالكتبية والقصبة وإشبيلية، والتي ضاع جزؤها العلوي بفعل الزمن، أو أنها لم تتم أصلاً، فهي وحدها منفردة بزخارفها المعمارية المتنوعة، التي تزين أوجهها بعقودها وتوريقها، تعكس بحق جماليّة الطراز الموحدي في الفن الإسلامي عامّة.

٤- المئذنة (لوحات ١-٢-٧-٨)

تُمثل مئذنة جامع حسّان بالرباط إحدى الروائع الثلاث (الكتبية، إشبيلية، حسّان)، التي لا تزال أثرًا فنيًّا قائمًا حتى اليوم، يشهد على عظمة الازدهار المعماري والحضاري في المغرب الإسلامي والأندلسي خلال القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - وقد أشار إلى هذا الحدث المعماري مؤرخ الدولة عبد الواحد المراكشي في العبارة الآتية: «...وبنى فيها مسجدًا (أي في مدينة الرباط) عظيمًا، كبير المساحة، واسع الفناء جدًّا... وعمل له مئذنة في نهاية العُلُو على هيئة منار الإسكندرية، يصعد فيه بغير درج، تصعد الدواب بالطين والآجر والجص وجميع ما يحتاج إليه إلى أعلاها...»[١٦].

أ- موقعها من المسجد: (الشكلان ١-٢)

أقيمت المئذنة في منتصف الجهة الشمالية من بيت الصلاة، وعلى المحور الطولي لها (محور المحراب)، مستندة على الجدار، وهي تبرز من الداخل والخارج على حدّ سواء.

وتعد المئذنة الوحيدة التي اتخذت هذا الوضع في مساجد الغرب الإسلامي[١٧].

ولم تميّز بأي علامة دينيّة، بل اقتصرت على جهود البنائين من العمال والفئة الذين شيّدوها بهذه الهيئة الضخمة، ولو عقدنا موازنة بينها وبين بقية مآذن الموحدين، من حيث الوضع والموقع، لوجدنا مئذنة جامع تينمل تبرز إلى الخارج فوق المحراب، أما مئذنة إشبيلية فقد أقيمت خارج المسجد، ملتصقة بالسور الشمالي

الشرقي، والوضع نفسه أخذته مئذنة الكتبية، حيث أقيمت في الركن الشمالي الشرقي من بيت الصلاة[١٨].

أما مئذنة جامع القصبة بمراكش فقد شيدت في الركن الشمالي الغربي.

يتبيّن مما تقدم أنّ المهندسين المعماريين على عهد الخليفة يعقوب المنصور لم يتبعوا في هذه المئذنة الأساليب نفسها ، والطرق البنائية التي كانت مألوفة في ذلك العصر، بل شذوا عن القاعدة العامة، وحاولوا تطبيق أسلوب جديد يتناسب وعظمة الدولة، التي بلغت أوج الازدهار والتقدّم سياسيًّا، وحضاريًّا، وعمرانيًّا، وفنيًّا، وبدون شك، أعطى توصّلُ هؤلاء المهندسين بذوقهم الرفيع وتجربتهم الميدانيّة حلاً معماريًّا، زاد في مظهر المئذنة والمبنى بشكل خاص.

وقد كان لهذا النمط الجديد، من طراز مآذن الموحدين تأثيراته الفنيّة والزخرفيّة في مآذن العصور التالية، التي اتخذت من الروائع الثلاث السابقة مثالاً لها من حيث التخطيط، والبناء، والزخرفة، ويظهر أثر ذلك الاقتباس في مباني المرينيين ، والزيانيين، حيث استلهم المعمار المريني هذا الأسلوب الجديد، مطبقًا إياه في بناء مئذنة جامع المنصورة بتلمسان[١٩].

ويجرنا الحديث عن المآذن الموحدية إلى بحث مسألة أصولها المعمارية؛ إذ هناك من الباحثين المغربيين من يرجع أصولها المعمارية إلى المآذن التي أقيمت للمسجد الجامع بدمشق[٢٠]، أو أنها اشتقت من المآذن ذات التخطيط المربع؛ (أي ذات المسقط الأفقي المربع) الذي أصبح تقليدًا معماريًّا متبعًا – على الأقل – في مساجد المذهب المالكي وجوامعه.

ومع ذلك، وعلى الرغم من تأثر المآذن المغربية عامة بالتخطيط المربع، الذي ظهر أول مرّة في مئذنة جامع القيروان بتونس مع بداية القرن الثاني الهجري (أي سنة ١٠٥هـ/٧٢٣م) إلا أنها تطورت، وحدث تغيير جذري في هيكلها وتركيبها المعماري داخليًّا وخارجيًّا، ولم تقتصر مظاهر التغيير على المآذن وحدها فحسب، بل تعدّتها إلى عمارة المساجد نفسها، وتخطيطها كما حدث في تخطيط جامع تينمل ذي المسقط الأفقي المستطيل غير المنتظم الشكل.

وهكذا يبدو أن المغرب لم يكن بمعزل عمّا يجري من تطوّر في الحركة المعماريّة والفنيّة بالمشرق، بل كان سبّاقًا إلى اقتباس ما يتناسب وطبيعة مبانيه.

٥- الوصف المعماري للمئذنة

(اللوحات ١-٣-٤-٦)

تتكون المئذنة، كما هو الشأن بالنسبة للمآذن المغربية عامّة، والموحدية خاصّة، من برج رئيس مربع الشكل، وفكرة التربيع هذه كانت صورة لمساجد المشرق الإسلامي، ممثلة في مئذنة العروس بجامع دمشق الأموي، ومنه انتقلت الفكرة وانتشرت في بلدان الغرب الإسلامي، فطبقت أول مرّة عمليًّا في بناء مئذنة القيروان، التي تعدّ الأنموذج الذي احتذت به مآذن مساجد المغرب الإسلامي[٢١]، مع اختلافات نسبية، أملتها روح

التطور والابتكار، التي ميّزت عمائر الموحدين الدينيّة.

وتدخل مئذنة حسان بالرباط ضمن هذا النمط المعماري الجديد، فقد تميزت بأبعادها ومقاساتها المهمّة، على الرغم من ضياع جزئه العلوي بفعل الزمن، ولو تم بناؤه لأعطت النسب المطبقة في مساجد الموحدين نفسها، لا سيما جامع الكتبية بمراكش، الذي بلغ عُلُو مئذنته- دون الجوسق - حوالي أربع مرّات عرضها، وهي النسبة نفسها تقريبًا في مئذنة جامع إشبيلية، التي يصل علوّها حوالي ٦٤ مترا على أقل تقدير، أما من الأرض فيزيد ارتفاعها عن ٨٠ مترا.

أمّا مئذنة حسان في صورتها الراهنة، فقد وصل علوّها قرابة ٤٤ مترا، وهذه الظاهرة لم تقلل من أهميتها المعمارية، حيث بُنيت بالحجر المنجور(المصقول)، الشيء الذي جعل منها سمة بارزة وعلامة مميزة، فاقت في مظهرها المئذنتين المعاصرتين لها: الكتبية - الجيرالدا (أشكال ٥-٦-٧-٨).

ولا شك أن المقاييس والنسب السابقة كانت لها صلة وثيقة بارتفاع مئذنة حسان، التي تعدّ أكبر مئذنة في المغرب الإسلامي[٢٢]، ومنها يكون من مظهر هذه الاختلافات بين المآذن الموحدية ذات المقاسات المهمّة، فإن هيأتها (شكلها)، ونظام بنائها الداخلي متشابه ومتماثل في كثير من تفاصيل مكوناتها المعمارية، فجميعها تشتمل على نواة مركزيّة مقعّرة (مجوّفة) إضافة إلى احتوائها عددًا من الغرف المتراكبة، التي بنيت الواحدة فوق الأخرى، والتي يتم الصعود إليها بممشى منحدر صاعد دون درج، يدور حول المئذنة.

ولا ريب في أنّ هذا الأسلوب الجديد في الصعود والهبوط (النزول) داخل المئذنة لم يكن معروفًا من قبل، ويرجع فضل ابتكاره وظهوره إلى الموحدين، وسيتكرّر ظهوره مرة أخرى بعد تاليه، وذلك في مئذنة جامع المنصورة بتلمسان، الذي شيّده المرينيون في أثناء حصارهم الطويل لعاصمة ملوك بني عبد الواد الزيانيين مع مستهل القرن الثامن الهجري؛ (أي سنة ٧٠٢هـ/١٣٠٢م)، ولا عجب في ذلك، فقد كان المرينيون ورثة الموحدين في هذا المجال بالذات، وإن تفوقوا عليهم في بعض الأساليب الفنيَّة الأخرى.

اشتملت المئذنة على ممشى متصاعد (منحدر) بانتظام بين جدرانها الخارجية إضافة إلى نواة مركزيّة، بنيت فوقها الغرف المتراكبة على غرار المآذن الموحدية[٢٣].

ولذلك نرى من وجهة النظر الفنيّة والمعماريّة أن هذه القضايا لم تنل حقّها من الدراسة والبحث.

أ. مدخل المئذنة:

(لوحة ٧) - (شكل ٦)

يُدخل إلى المئذنة من باب مفتوح في الجهة الجنوبية على محور البناية، أي المطلة تجاه محراب المسجد، أو بمعنى آخر مقابلة للمحراب على استقامة واحدة، وباب المئذنة فتحة ضيقة بسيطة قياسًا بارتفاعها، بنيت بالحجارة المنحوتة، وهي معقودة بعقد منكسر متجاوز، يستند على أعمدة مستقيمة من الحجارة المنحوتة

أيضًا، ونلاحظ أنّ الإطار المستطيل العالي، الذي (يشبه الحشوة المستطيلة) يغطي العقد، ينتهي عند المداخل[٢٤].

أما ممشى المئذنة المتصاعد، الذي يصل حتى الذّروة (أي القمة)، فيعطي نسبا متساوية بالموازنة مع عرضه، بينما معدل انحداره يقدّر بـ١٪. وإضافة إلى ذلك تخلّل جدران المئذنة الخارجية فتحات صغيرة للتهوية والإضاءة من الداخل.

وقد وزعت هذه الفتحات على أوجه المنارة توزيعًا يتناسب مع حجمها وهيئتها: ثمانية في الواجهة الشمالية، وثمانية أخرى في الواجهتين الشرقيّة والغربيّة، ثم ست في الواجهة الجنوبية، تشكل جميعها في النهاية عنصرًا زخرفيًّا رائعًا، مؤطرة بالعقود الخارجية المنوعة بإتقان، وقد بنيت داخل حلية زخرفيّة من الداخل. وبعضها اختفى في حلية الزخارف المعمارية المتضافرة، التي تزين الجزء العلوي من المئذنة- هذه التركيبة من ابتكار معماريي نهاية القرن السادس الهجري - نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، الذين برزوا في مجال العمارة وزخرفتها، وقد ميّز هذا القرن تنافس شديد من أجل إعطاء روح جديدة.

ب. تركيب المئذنة من الداخل:

(شكل ٦-أ)

تحتوي نواتها المركزية المقعّرة ست قاعات (غرف) متراكبة الواحدة فوق الأخرى، (طريقة التكوين نفسها في مئذنتي الكتبية وإشبيلية)، مربعة الشكل، مقاساتها متماثلة تقريبًا (٣.٥٠×٣.٦٢متر). أما سمك جدرانها فهو بين (١.٦١×١.٧٠ متر)، بينما يتراوح ارتفاعها حتى رقبة القباب التي تغطيها بين (٣.٣٤×٣.٧٨ متر)، وهذه المقاسات تسمح بالصعود إلى الأعلى.

أما توزيع الغرف داخل المئذنة فقد تم على النحو الآتي: الغرفة الأولى فتحت في الطابق الأرضي، والخامسة في الجهة الجنوبية، وتقع الثانية والسادسة في الجهة الشرقية، والغرفة الثالثة في الجهة الشمالية على حين تصدّرت الغرفة الرابعة الجهة الغربية (شكل ٧-أ).

وزيادة عن هذه الغرف هناك رواق دون مدخل يشغل سمك الجدران، والسقف مبني في عوارض خشبية من الأرز، وتستمد هذه الغرف الست ضياءها من الفتحات القريبة منها -التي كانت قد فتحت في أوجه بدن المئذنة - كما مرّ بنا - نذكر على سبيل المثال الفتحة التي توجد في الجدار الخارجي، والفتحة الثانية في الضلع الشمالية المخرّمة، وهكذا وزعت هذه الغرف توزيعًا منطقيًّا يدل على الفطنة والذكاء والتجربة.

إضافة إلى ذلك احتوت الغرف شبابيك - تغطيها قباب صغيرة، تتألف من أربعة أنواع مختلفة[٢٥]، وكأن هيكل المئذنة وبدنها أصبح بمنزلة بناية قائمة بذاتها، مما يدل على الأهميّة العظيمة التي كان يواليها الخلفاء لهذا العنصر الرمزي.

أما بالنسبة لنظام تسقيف الغرف السابقة أو تغطيتها، فقد تم بوساطة القباب المتنوعة،

فالغرفة الأولى، التي تشغل الدور الأرضي، والمغطاة بقبة ذات التعاريف المشعّة[٢٦]، (أو ذات الأخاديد)، تتألف من ستة عشر أخدودًا، تنتهي عند القمة، وتشرف على (إفريتز) عريض مدعم ببروز زخرفي في الجزء العلوي من جدران الغرفة، ونلاحظ أنّ أسطوانة القبة مفصّصة في قاعدتها، ومحلاّة بزخارف بسيطة، في حين تركت حناياها الركنية غفلاً من الزخارف.

وأخيرًا بني نمط هذه القبة من النوع الكروي من الآجر المرصوص بعضه فوق بعض، وهي متّحدة المركز.

ويبدو أن هذا الأسلوب الجديد في نظام التسقيف بوساطة القباب أصبح النموذج المفضّل في الطراز الموحدي بشكل لافت[٢٧] للأنظار حقًّا، ويعدّ في الوقت نفسه ظاهرة فنيّة.

أما بالنسبة للقاعة الثانية فنلاحظ أنّها فتحة على هيئة عقد الرواق[٢٨] مرتفعة نوعًا ما، وهي محاطة ببروز زخرفي عند القاعة يشتمل على عمود ضيق، ويؤلف بدوره حاشية متشابكة في تربيعيّة دائريّة تغطي أهداف الفتحة الأربعة (شكل١٠).

أما القاعات الثالثة والخامسة والسادسة[٢٩] فنظام تسقيفها متشابه، ولكنه مختلف عن تسقيف القاعات السابقة، وجميعها مغطاة بقباب كروية الشكل، ذات مقرنات (مدليات)، والحال الوحيدة المهمّة تتمثل في طلاء القاعة أو الغرفة الخامسة، التي تميّزت عن غيرها.

وأخيرًا نشير في هذا الصدد إلى حال الغرفة الرابعة المغطاة بقبة مقرنصة ذات تخطيط[٣٠] مثمن، وهي تعدّ الأكثر تلفًا عن مثيلاتها من الغرف الأخرى، وتتميز بمقرنصتها النازلة (أي المتدليّة)، بينما ترتكز قاعدتها الصلبة على الحنايا الركنيّة (التي حوّلت المربع إلى مثمّن) تضم إفريزًا مضفرًا متعدّد الأركان، يلتف حول الجدران عند الرقبة، وهناك أطباق نجميّة من ثمانية رؤوس تفصلها عن بعضها معيّنات تشكل بدورها أطباقًا نجميّة، وهذا الأسلوب الزخرفي نفسه زينت به الغرفة السادسة في مئذنة الكتبية بمراكش[٣١]، (شكل ٦-أ).

يتبيّن مما تقدّم، على الرغم من الاختلاف الواضح في نظام تغطية غرف مئذنة حسان بالرباط، أن تركيبها الداخلي يسير في النسق العام لمئذنة الكتبية وإشبيلية، ويرجع هذا التماثل في تخطيط تلك المآذن وبنائها وزخرفتها إلى وحدة الفكر العمراني لمعماريي الموحدين؛ إذ كانوا يطمحون إلى خلق معماري فني فريد، يتناسب وروح العصر وعظمة الدولة، فقد كان عصر الموحدين عصر النهضة الفكريّة والعلميّة والأدبيّة والفنيّة، ولا غرابة في ذلك فقد كان خلفاء الدولة الموحدية علماء أتقياء، جمع الله لهم بين شرف العلم والولاية والتقوى والدين، فلم يقنعوا بنشر المعارف والعلوم الإسلامية بألوانها ومضامينها، بل كانوا يشجعون العلماء والفلاسفة والشعراء والأدباء على الإنتاج والتأليف، ولم يستثنوا من ذلك - بطبيعة الحال - رجال الفن المعماريين والصنّاع وغيرهم.

وإذا كان انتعاش النهضة العلميّة على عهد

الموحدين شهد لها نشاطًا علميًا، وفنيًّا، وعمرانيًّا متواصلاً، وعطاء فكريًّا متلاحقًا متجدّدًا، فقد شهدت هذه النهضة العلميّة والفنيّة على عهد الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور - بطل معركة الأرك بالأندلس- - تطورًا، وتقدمًا كبيرين في مجال الحكم، والسياسة، والعلوم، والفلسفة، والعقيدة، والعمران، والفنون، حتى ارتبط اسمه بها، وأصبح يعرف باسم (بنّاء الموحدين)[٣٢]، كما تدل على ذلك المنشآت والمباني العديدة التي شيدها، والتي لا تزال قائمة حتى اليوم، تحكي تاريخ هذا الخليفة، الذي جمع بين سعة المعرفة، وبعد النظر، والمرونة، والحكمة، في تسيير شؤون الدولة، فقد كان مؤمنًا زاهدًا غيورًا على الإسلام والمسلمين، ذا عدل وسيرة طيبة متأثرًا بسيرة الخلفاء الراشدين.

ولا شك أنّ الرجل، الذي تجمعت فيه هذه الصفات الحسنة، والخِصَال الحميدة، جدير بأن يحقق المشاريع الكبرى، التي أهّلته لأن يتبوأ هذه المكانة الرفيعة في تاريخ الموحدين عامة، وتاريخ العمارة والفنون خاصة، وما الروائع الثلاث الباقية: الكتبية بمراكش، والجيرالدا بإشبيلية، وحسّان بالرباط، إلاّ دليل على مآثره الخالدة في هذا الميدان، وتعكس بصدق صورة ذلك العصر الذهبي.

ج. زخارف المئذنة العامة:

(أشكال ٥-٥أ -٥ ب)

لا تهمنا التفاصيل؛ لأنّ التركيبة الزخرفية لمئذنة حسان بالرباط تشبه التركيبة الزخرفية نفسها التي استعملت في تزيين مئذنة الكتبية، إذا لم تشملها الكسوة الزخرفية حتى الأرض، وعلى الرغم من اهتمام المزخرفين بالواجهة الشمالية منها، حيث زخرفوها بعناصر زخرفية رائعة الجمال، إلا أنهم لم يخصّوا الواجهتين الشرقية والغربية بالدّقة نفسها، بل نلاحظ أنّ زخرفتها مكونة من عنصرين بسيطين ينطلقان من القاعدة إلى نهاية جدران بيت الصلاة، وهذا النمط الزخرفي يُحدث في مواضع بسيطة من المئذنة بروزا أو نتوءًا ظاهرًا.

وزيادة عن ذلك تشمل واجهات المئذنة الأربع رواقًا أو طاقة صمّاء مرتفعة وضيقة، تعلوها حشوة صغيرة ذات ضفيرة متشابكة بالقرب من الأركان الشمالية والشرقية والشمالية الغربية[٣٣].

نشير إلى أنّ الأروقة الصماء السابقة قد صمّمت بشكل متراكب، وموضوعة الواحدة فوق الأخرى.

ونلاحظ أنّ عدد الحشوات الزخرفية في هذه المئذنة ليست متساوية في أوجهها، فنشاهد حشوتين في الواجهات الثلاث، وثلاث حشوات زخرفية في الواجهة الشمالية، ولا شك أنّ التوزيع الزخرفي لهذه العناصر على أوجه المئذنة، بهذه الكيفية، منطقي، وقد أضفى عليها جمالاً ورونقًا، على الرغم من غياب عنصر الانسجام والتماثل بين أجزائها. أما بخصوص الموضوعات الزخرفية، التي غطت المساحات والإطارات والمركز، فإنّ عناصرها تختلف في الشكل، من عقود وأقواس وتشبيكات متضافرة.

ولكنها في النهاية تخضع دائمًا للنظام نفسه[٣٤]، ومع ذلك زخارف الواجهتين الشرقية والغربية متشابهة ومتماثلة إلى حد كبير. (الأشكال ٥-٧-٨).

الكوة أو الدخلة السفلى، التي تتألف من حشوة كبيرة، تشغل الواجهة كلها، وهي تترك في كل جانب شريطًا زخرفيًا ضيقًا، وهذه الحشوة الحقيقية تمثل عدة حشوات متعاقبة، قوس كبير متجاوز مفصص يشغل مساحة واسعة، تتخلّلها ثلاث طاقات صماء، وإضافة إلى ذلك يشمل القوس تشبيكة (ضفيرة)، فتحت فيها الشبابيك (الفتحات)، التي تطل على البوائك، تعلوها الضفائر الزخرفية، وهناك نشاهد العقود المفصصة المتنوعة.

أمّا الواجهة الجنوبية، فدخلاتها (كواتها) متساوية ومتشابهة، تتألف من حشوة ذات مقاييس أقل من سابقتها، وتحتوي عدة دخلات متتالية، إلا أنّ الهيكل المركزي يحتوي على طاقتين بدل ثلاثة، تعلوها ضفائر معماريّة، وعقد الواجهة يتميز بفصوص مزدوجة.

أما شمالاً فنلاحظ وجود دخلتين سفليتين، تشغلها حشوات صغيرة، مزخرفة، مرتبة ومنظمة على هيئة دخلات متعاقبة.

أما تركيبتها، فيبدو جليًّا بعض الاختلافات، فعلى سبيل المثال نلاحظ أن الحشوة الأرضيّة هي أوسع الحشوات على مستوى المئذنة، ولكنها أقلها ارتفاعًا، وتضم ثلاث طاقات مفصصة فوق بعضها جنبًا إلى جنب غير مفتوحة، بها عصابة من الحجارة تتناوب في بروز (الشكلان ٦-١٠).

ونستخلص مما تقدم استعراضه أنّ المنظومة الزخرفية لمئذنة حسان قوامها الحشوات (المسطحات المعمارية الداخلة) ذوات البوائك الصماء، تعلوها شبكة كبيرة من الضفائر الزخرفية، والدراسة التحليلية الموازنة تؤكد اقتباس عناصرها من مئذنتي الكتبية وجامع القصبة بمراكش[٣٥]، كما أنّ الفكرة الزخرفية الجديدة في مئذنة حسان قد ظهرت من قبل في مئذنة الجيرالدا بإشبيلية[٣٦]. وبسبب الأسطح المزخرفة التي تتأثر بالعوامل الجوية اتسمت بالخشونة، ولكنها، على الرغم من ذلك، تبدو أسطحًا ناعمة الملمس. ومهما يكن من أمر هذه الزخارف، فإنّ مئذنة حسان كانت النموذج الذي احتذته مئذنة المنصورة بتلمسان في الواجهة الرئيسة[٣٧].

د. العقود ذات الشرفات (المرفوقة)

لا شك أنّ هذا النمط من العقود الجديدة كان مشتقًّا من التشكيلة الشرقيّة الأصيلة، وتتألف من عقود مفصصة متنوعة، وهي أقدر على ربط الضفائر المعمارية بدقّة متناهية من العقود المفصصة، التي ظهرت في مساجد تينمل والكتبية، حيث شغلت مكانًا بارزًا من زخارفها العامة[٣٨].

نجد عقدا جميلا من هذا الطراز في مئذنة حسان، يتصدر العنصر المركزي للحشوة الوسطى. وهناك عقدان آخران يشغلان الحشوة السفلى من الواجهة نفسها من نمط العقود ذات الشرفات. إضافة إلى ذلك نجد عقدين آخرين

يؤلفان عناصر زخرفية منعزلة، وهما في الوقت ذاته، يشكلان الجزء الأسفل من أضلع المئذنة الشرقية والغربية، بينما العقود الأخرى كأنها توائم ملتصقة (مقفولة في إطارات مستطيلة مكوّنة من الحوامل). يرتكز أغلبها على دعامات متماثلة، باستثناء خمسة فقط، ترتكز على دعامات مستقيمة.

هـ. بداية العقود: (شكل ١٠).

كما سبق أن بيّنّا السمة البارزة التي تطبع بداية العقد الكبير المصقول في الحشوة السفلى من الواجهة الجنوبية (شكل ١٠)، فهذا الشكل يشكل (يؤلف) أساس التقويسة الكبيرة عند القاعدة، مع الحلية المعمارية التي تؤلف الوصلة الحاملة فوق عضادة العقد، وعلى نهاية الخط المنحني للعقد، الذي يستند على ظهره.

أما العقود الأخرى التي تؤلف عناصر زخرفية على هيئة منعرجات في قطرين مختلفين برشاقة رائعة (شكل ١١) مع العنصر النباتي، وهذه العناصر في الحقيقة ليست عناصر معمارية كما هي في الواجهة الشرقية ذات التقويسة العليا المجرّدة في مخرج البرعم، ونجد العكس تماما فيما يتعلق بالواجهة الجنوبية، حيث تشكل التقويسة العليا على هيئة قرنفل، بينما تركت التي في القاعدة مجردة.

وهذه المنظومة الزخرفية في مئذنة حسان بالرباط تشبه تمامًا نظريتها في مئذنة الكتبية بمراكش، مما يدل على الوحدة الفنيّة التي انفرد بها طراز الموحدين في الفن الإسلامي العام.

أمّا العقد الكبير الذي يحصر جميع زخارف الحشوة (السجل) أو السطح فهو من نمط العقود المشرعة المنكسرة، كما هي الحال في عقد الواجهة المقابلة.

وتتألف فتحته من تسعة عشر فصًا، ومثلها في الواجهة الشمالية كذلك.

أمّا الواجهتان الشرقية والغربية، حيث توجد البائكة المنعزلة، التي تزيّن القسم الأسفل من المئذنة، فتتكون من عقد مفصص إلى جانب سبعة فصوص، كلها مستديرة في الواجهة الغربية، وثلاثة عشر فصًا مدببة أو مستديرة في الواجهة الشرقية، والعقود المفصصة المستديرة هي التي تشغل بوائك الحشوة السفلى في الواجهة الغربية (شكل ٨)، وبالمقابل نجد عقود الواجهة الشرقية تمثل أربعة أنماط مختلفة (شكلا ١١-١١أ).

والجدير بالملاحظة أنّ الشبكة التي تتصدر الحشوة العليا من زخارف الواجهات الأربعة للمئذنة ترتكز على ثلاثة عقود مفصصة منكسرة ومتجاوزة، تتكوّن هي الأخرى من تسعة مستديرة في الواجهتين الشرقية والغربية.

أما عقود الواجهتين الجنوبية والشمالية فتتكون من ثلاثة عشر فصًا متناوبة بين فصوص مستديرة، وفصوص مدببة، وهكذا على الرغم من التنوع في تشكيلة العقود المفصصة، إلا أننا لا نكاد نعثر على عقود ذات فصوص نفيلية الشكل، التي ظهرت في عقود مسجد تينمل بأشكال بسيطة وكبيرة مع فصوصها المقطعة الفصوص[٣٩]، ومن

جهة أخرى نشاهد زخارف البائكة الكبرى في الحشوة السفلى في الواجهة الجنوبية، التي ما هي إلا تقليد فني محض للطراز الفني الذي ساد في مئذنة الكتبية[٤٠].

و. عقود المئذنة وحشوات البوائك الصماء:

تميزت زخارف المئذنة باستعمال ثلاثة أنماط من العقود المختلفة، لها أثر كبير في إضفاء الطابع الجمالي على نظام زخارفها العام، عقود مصقولة ملساء - عقود مفصصة - عقود مقرنصة، أو ذات مقرنصات، ونلاحظ أنّ العقود المصقولة الملساء قليلة العدد، إذا قوبلت بمثيلاتها من العقود الأخرى.

وهكذا نجد أن نمط عقود المدخل الرئيس للمئذنة من النوع المنكسر المتجاوز، وجميعها نحتت داخل كوّة مستطيلة محلاة بالزخارف.

أمّا ما يتعلق ببقية العقود الأخرى، عدا الشبابيك (الفتحات)، التي فتحت في واجهات المئذنة لإنارتها من الداخل، فجميع فتحاتها مختلفة المقاسات، تنتهي منكسرة متجاوزة (الأشكال ٥-٦-٧-٨)، وتخلو المئذنة من العقود نصف المستديرة.

تبدو العقود المصقولة الملساء جليّة في الحشوة الوسطى والباكئتين الصمّاوتين في الواجهة الشمالية، بينما تميزت الواجهة الجنوبية باستعمال عقود حذوة الفرس، التي شغلت الحشوة السفلى منها.

ومما يلفت النظر في النظام الزخرفي لهذه المئذنة أن أحد العقود الكبيرة المنكسرة المتجاوزة، التي تضم بداخلها العقود المفصصة، أنها تحدّد عدة أنماط مختلفة ومتنوعة، ثلاثة منها تتوسط الكوّة السفلى من الواجهة الجنوبية والغربية، تحيط البوائك الوسطى (الداخلية).

بينما نرى عقود الواجهة الشرقية منكسرة ومشرعة ترتفع قليلا، و تشمل ثلاثة وثلاثين فصًّا، تتناوب بين المستديرة والمدببة، تبرز من الخارج بروزًا طفيفًا.

وبشكل عام تركيب فصوصها ومنظرها شبيه بعقود باب قصبة الأوادية، وفي الوقت نفسه يتألف عقد الحشود (السجل) الجنوبي من إطار الدخلة المشرعة، تتشكل من تسعة فصوص كبيرة، فتحاتها واسعة، (كل واحدة منها تتكوّن من سبعة فصوص مستديرة، ذات مقاسات واحدة، ومداميك هذه العقود تستند على قاعدتها.

والظاهرة العامة التي تطبع زخارف المئذنة، انسجام عناصر زخرفتها في الحشوات الوسطى والسفلى وتماثلها اللتان تشغلان أوجه المئذنة (الشمالية الغربية والجنوبية الشرقية).

ز. التيجان:

أمّا أنواع التيجان المستعملة في مئذنة حسان، فيمكن تمييز أصلين منها: الأول من الرخام الأبيض، ذي التاج المركب[٤١]، وتظهر سلة التاج بوضوح مغطاة بأوراق نحتت بدقّة، لافتة للنظر، وهي تتألف من صفين من أوراق الأكانتس، بينما الزاوية الحلزونية تغطي المنظر المسنن، وتنتهي هذه الحلزونات بعناصر ذات تخطيط مستطيل،

ويظهر من هذه التشكيلة تاج من أصل أموي، يذكرنا بالأصل نفسه الذي وجد في مسجد الكتبية والقصبة بمراكش، وليس مستبعدًا أن تكون تيجان مئذنة حسان بالرباط من الطراز نفسه.

وإضافة إلى ذلك هناك طراز آخر من التيجان المركبة المنحوتة في الحجارة، التي سادت في الحقبة الموحدية، أحدهما أسطواني الشكل، والآخر بيضي الشكل (الشكل ٤).

إذًا يزيّن التاج الأسطواني ورقة الأكانتس الكبيرة المصقولة والمقوسة في قمته، أما السلة التي تمثل شقًّا بارزًا في جزء مطوق العمود في محور كل ورقة، تتقاطع أسفل العصا التي تنتهي بها.

والسلة نفسها تمثل محاليق المراوح التحليلية المزدوجة بعضها ذات فصوص ملفوفة في كل قطعة، وتكون عنصرًا بيضيًّا يعرف باسم كيزان الصنوبر، المستطيلة، محدودة، كل هذه الموضوعات الزخرفية ملساء مجردة (العناصر الزخرفية - المراوح التحيلية - المحاليق - العناصر الدافقة المتقاطعة التي وجدناها مجردة، وليست معرقة أو مصبغة)، وهناك تاج واحد فقط يشبه النمط المستعمل في باب الرواح[٤٢].

ح. **الضفائر المعمارية:**

(الأشكال ١١-١١أ-٥أ-٥ ب-٥ج)

إذا كانت الضفائر المعمارية تمثل إحدى السمات المميزة في الطراز المغربي الأندلسي، حيث شاع استعمالها في عمائر الموحدين بشكل عام، فهي مئذنة حسّان، التي تشكل الموضوع الأكثر أهمية في زخرفة الأوجه الأربعة للمئذنة وتزيينها، ويبدو أن هذا النمط الجديد - الذي هو من ابتكار الطراز المغربي الأندلسي كما أشرنا قبل قليل - قد اقتبس من تقاطع العقود والأقواس الموضوعة بعضها فوق بعض، وكانت هذه العقود من قبل تشكل الجوسق (أو غرفة المؤذن) في كل من الكتبية والجيرالدا ولا سيما في مئذنة القصبة بمراكش[٤٣].

أما في مئذنة حسّان فإن العقود المتشابكة في الحشوات الأربعة، أو تلك التي تؤلف الشريط الزخرفي في المنحوت في الحجارة، فإنّنا نجد وضع الضفائر المعمارية هنا تستند على ثلاثة عقود أو أربعة أعمدة صغيرة موضوعة بين العقود أصلاً، أو تكون متصلة بظهر العقود[٤٤].

(الشكلان ٥-٥ب)

وهذه الأعمدة السابقة تذكرنا بتلك البروزات في جامع قرطبة، التي تحدّد بداية الطوابق العليا، ومع ذلك الملاحظ في هذه التركيبة الزخرفية أنها تمثل سمة فنيّة فريدة من نوعها في مئذنة حسان بالرباط.

وعلى الرغم من ظهورها من قبل في جوسق مئذنة الكتبية ومئذنة جامع القصبة بمراكش، إلا أنها لم تكن بالكيفية والترتيب نفسه.

وهكذا يتولد من جراء تشابك الأشرطة وتقاطعها عدة أشكال ذات تقوسات وانحناءات مختلفة، كما هي الحال في الواجهتين الشمالية والجنوبية، (يعرف هذا النمط الزخرفي في المصطلح المغربي باسم الدرج أو الكتف)، يمثل

فصًّا مدببًا من الرأس، كثير النتوءات عند القاعدة والأضلاع مباشرة وتقوم الضفائر المعمارية أعلى العقود، وهكذا يبدأ الشكل أو الهيئة الزخرفية بفص مستدير في الجزء الأسفل، أو قد يأخذ شكل عقد متجاوز.

أما التصميم الهندسي لهذه التركيبة الزخرفية، فهو مربعات مرتبة ترتيبًا محكمًا، مع بروز مركز في كل ركن أو زاوية تبدو قويّة.

ولكنها تكون أكثر اتساعًا في الواجهتين الشرقية والغربية وأقل ارتفاعًا، وهي متماثلة، ونلاحظ في الجزء العلوي منها رسم فص كبير مستدير الشكل، بينما يحيط نصف جزئها الأسفل شريطان متقاطعان يَرسُمان انحناءات خفيفة (شكل ١١).

وباختصار شديد يبرز التخطيط العام للرسم بشكل واضح انسجامَ البناء:

مربعات واسعة موضوعة على الرأس مع ظهور مركز في كل زاوية منها.

بينما المراكز الأخرى تكون متقاطعة ومتداخلة متعالية في وسط مركزين من كل ربع.

وأما الشبكة المضفرة، التي تشغل زخارف الواجهات الشرقية والجنوبية والغربية، فهي تعطي تنوعًا وانسجامًا في زخارف الواجهة، الواحدة تلو الأخرى، تعلوها الأروقة الوسطى للحشوات في الواجهة الشرقية التي تتكون عناصرها الزخرفية من الدرج والكتف بالتناظر مع تلك الموجودة في قمة المئذنة (شكل ٦)، وجميعها محدّدة بشريط بسيط، بينما حشوة الواجهة الغربية، يعدّ الشريط حلقة الوصل للفصوص المستديرة المتساوية، التي تمثل مخارج المعينات الموضوعة أفقيًّا، وهذه الزخارف هي نفسها في الواجهة الجنوبية (شكل٦).

وتتميز الواجهتان الغربية والشرقية بكون عناصر زخرفتها متشابهتين ومتماثلتين قوامها حشوة مستطيلة متضافرة تحصر شريطًا مزدوجًا يرسم الأشكال.

وخلاصة القول، تؤكد الزخارف المعمارية المتضافرة ثراؤها وغناها في مئذنة حسان بالرباط[٤٥]، حيث تشكل العنصر الرئيس في منظومتها الزخرفية عامة.

والظاهرة الفنيّة العامّة لهذا التنوع الزخرفي تكمن في الشبكات التي تشغل السجلات (الحنايا أو الكوات) الكبيرة، أو بمعنى آخر الحشوات ذات المساحات الصغيرة المحدودة، التي تضم العقود، وهذه الصور أو الأشكال المرسومة لا تقل عن أربعة نماذج متميزة، وترتيب الأشرطة المتشابكة التي تزين العقود المختلفة لا تقتصر على الواجهات فقط.

بل نجدها في الواجهة الواحدة في السجل، ومع ذلك يبرز غنى الزخرفة وتنوعها في التفاصيل والجزئيات. ومما لا شك فيه أنّ أصول هذه الزخارف بعناصرها وتركيباتها الفنيّة من التقاليد الفنيّة الموحدية[٤٦].

وبناء على ما تقدّم، يتبين لنا مدى الجهد الذي بذله المعماريون في هذه الحقبة لإعطاء المئذنة بوصفها عنصرًا معماريًّا، مظهرها المتميز من

حيث طريقة بنائها، وأسلوب زخرفتها؛ لأهميتها الأثرية ودلالتها الإسلامية، وهذه الخاصيّة تؤكد الوحدة الفنيّة بين مآذن الموحدين الثلاث؛ الكتبية بمراكش، والجيرالدا بإشبيلية بالأندلس، وحسّان بالرباط، تخطيطًا وعمارة وزخرفة وارتفاعًا. وهذه القرائن الماديّة تفند رأي المستشرقين القائل إنّ معظم العمائر المغربية بناها مهندسون أندلسيون، وهو رأي لا يقوم على أساس علمي صحيح، فقد أثبتت الدراسة الميدانية المستخلصة من واقع الآثار المغربية أنها مغربية الأصل والمنشأ، من إنجاز مهندسين مغاربة، ولا شك أن المهندس الذي بنى مئذنة الكتبية، هو نفسه مصمم المئذنتين التوأمين إشبيلية وحسان، بدليل التشابه والتماثل الواضح في التخطيط والتركيب الداخلي والارتفاع، بما في ذلك الغرف، والممشى المتصاعد، والجوسق، وطبيعة الزخارف، التي تكاد تكون واحدة أصليَّة تعبر عن ذوق فني رفيع.

وقبل أن ننهي كلامنا عن مئذنة حسان، التي أثرت بشكلها ومظهرها الفني في كثير من المباني، التي شيدت في العصور التالية، لابد من الإشارة إلى أنّ المساجد المغربية لم تعرف ظاهرة تعدد المآذن عبر تاريخها الطويل، بل تميزت بأحادية المئذنة فقط، معبّرة بذلك عن وحدة المذهب المالكي. ■

